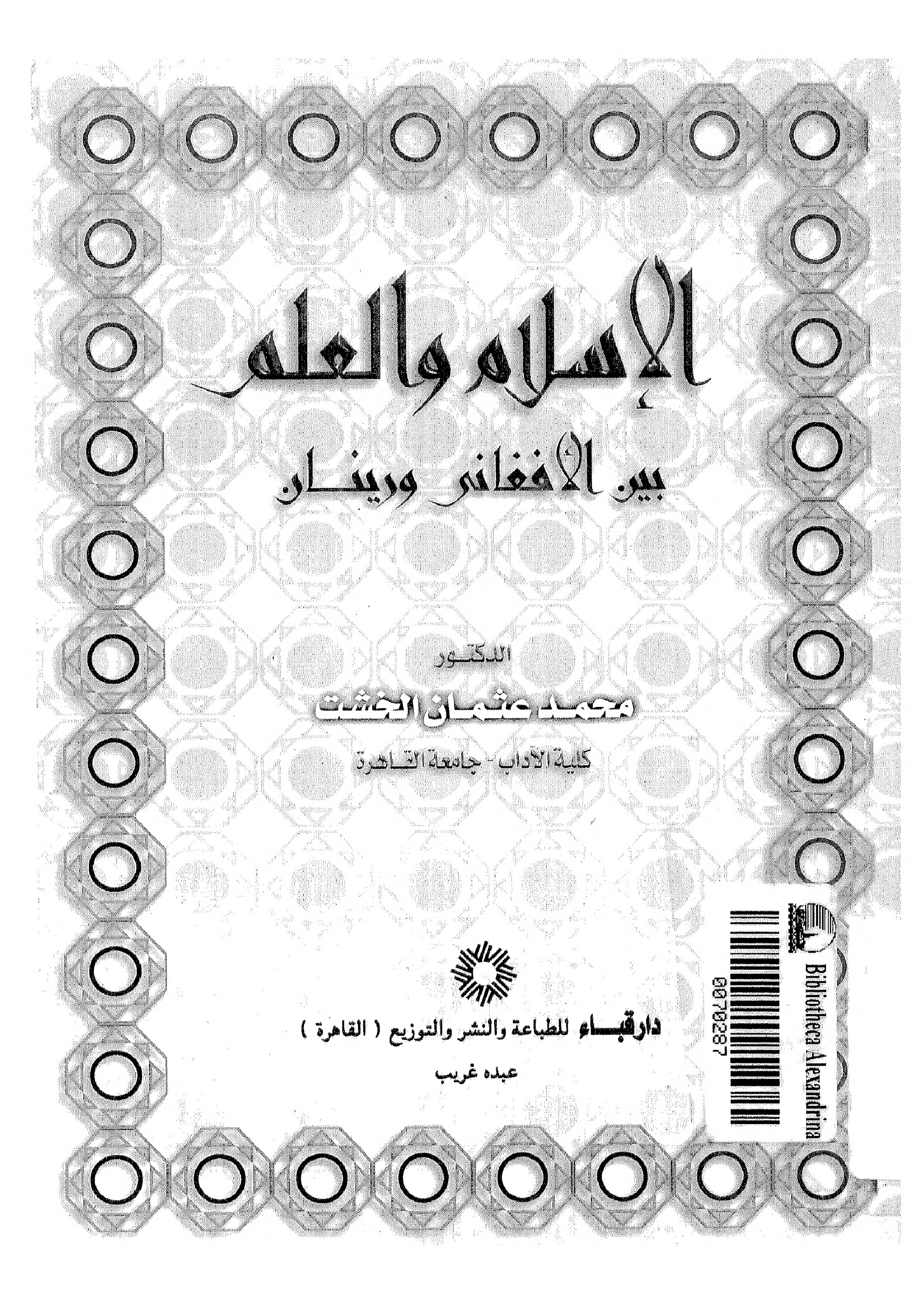


الإسلام والعلم

بين الأفغاني ورينان

الدكتور

محمد عثمان الخشت

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الإسـلام والعلـم

الإسلام والعلم

بين الأفغانى ورينان

الدكتـــور

محمد عثمان الخشت

كليـة الآداب ـ جامعـة القاهـرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : الإسلام والعلم
بين الأفغانى ورينان

المؤلــــف : د. محمد عثمان الخشت

تاريخ النشــــر: ١٩٩٨م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
شركه مساهمه مصرية
عبده غريب

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابــــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقـم الإيــــداع : ٩٧/١٠٧٦٩
الترقيـم الدولــى : I. S. B. N.
977 - 5810 - 68 - X

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إهـداء

إلى الفيلسوف نظراً وحياةً :

أ.د. يحيى هويدى ..

مقدمة

إن صلة الأفغانى بالفكر الغربى الحديث صلة مركبة، حيث تتشعب وتتداخل على أكثر من مستوى؛ مع أنها تدور فى فلك واحد هو توظيف الفكر الدينى فى سبيل إعادة بناء الواقع المعاصر، وتدشين النهضة، والتخلص من وطأة الاستعمار والتبعية والتخلف.

إن هذا الطابع الذى ميز موقف الأفغانى يبرز على نحو نموذجى فى المناظرة التى دارت بينه وبين رينان حول علاقة الإسلام بالعلم، كما يبرز فى توابع هذه المناظرة. وفضلاً عن إبراز الطابع الإصلاحي وسماته، تكشف المناظرة وتوابعها عن الطابع الذى اتسم به الاستشراق الفرنسى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ذلك الطابع الذى يبين الدور الذى قامت به العلمانية الفرنسية فى اتهام الإسلام اعتباطياً إما بنقص الروحانية أو بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى. وقد جاء الحكم الأول نتيجة المقارنة بالمسيحية؛ حيث لا يُنظر للإسلام وفق جدليته الخاصة، بل كانعكاس مقلوب لتاريخ المسيحية، فإذا كانت المسيحية رهبانية فإن الإسلام حسى، وإذا كانت المسيحية مسالمة فالإسلام محارب. وهكذا جاء الحكم على الإسلام بنقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية، فى حين جاء الحكم على الإسلام بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى نتيجة قياس المثل، فإذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم فى أوربا، فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم فى الشرق![1].

ولا تخرج الآلية التى حكمت موقف رينان من علاقة الإسلام بالعلم، عن تلك الآلية التى حكمت موقفه من علاقة الدين عامة من العلم الوضعى بعامة؛ إذ ثمة تنازع لدى رينان بين وعى عقلى يصدع بأمر مناهج العلوم

الوضعية وبين صبواته الرومانسية، بين محاولة الفكاك من التقليد المسيحى الغربى الظالم والمبخس للإسلام وبين حصر الإسلام فى عملية مواجهة حضارية مع الغرب.

وبالمثل فإن الآلية التى حكمت دفاع الأفغانى عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان، هى الآلية ذاتها التى حكمت من قبل دفاعه عن الدين بعامة والإسلام بخاصة ضد مطاعن الدهريين، مع التأكيد على فارق مهم، وهو أن آلية الدفاع ضد رينان انتهجت منهج العقلانية وتوشحت بالحداثة والوضعية والليبرالية، بينما آلية الدفاع ضد الدهريين ارتدت رداء الانشاء والخطابة والحماس وانتهجت منهج الجهاد المناهض للزندقة والإباحية.

ومع أن مناظرة رينان ـ الأفغانى لم ينته التعليق عليها حتى الآن، فإن من الممكن إلقاء أضواء جديدة عليها، عبر نقلها إلى دائرة أوسع من تلك الدائرة التى كانت محصورة فيها من قبل، من خلال ربط موقفى كل من رينان والأفغانى من العلاقة بين الإسلام والعلم بموقفيهما الأعم من الدين ككل، فى سياق عصرهما، وفى إطار الوضعية التاريخية والفلسفية التى كانا يعيشان داخلها.

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

القاهرة فى : ١٩٩٧ ـ ١٤١٨ هـ

وضعية حركة الاستشراق
فى القرن التاسع عشر

"إن الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الأوربية للشرق، اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص، هى الإمبريالية".

مكسيم رودنسون

جاذبية الإسلام ، ص ٥٦

وضعية حركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر

"إن الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الأوربية للشرق، اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص،هى الامبريالية"[٢] هكذا وصف مكسيم رودنسون المسألة الاستشراقية فى القرن التاسع عشر؛ وإلى مثل هذا ذهب أليكس جورافسكى[٣] عندما أكد أن "علم الإسلاميات" ولد فى أحشاء المخططات الاستعمارية، أو على الأقل تزامن مع ارتفاع الأصوات الأوربية الداعية إلى "استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدى مغتصبيها المسلمين" عن طريق اتباع حملة من الاجراءات العملية ـ التطبيقية، فى مقدمتها إنشاء المدارس العربية فى الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة بعقلية العرب والعقيدة الإسلامية.

وكان هذا نتيجة التمركز الأوربى على الذات، الذى أصبح أكثر بروزاً عن ذى قبل؛ حيث تضخمت النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الأخرى، وأصبحت الكونية الوحيدة الممكنة يتصورها الإنسان الغربى على شكل تبنى النموذج الأوربى بكل أبعاده ومستوياته[٤].

وقد تمخضت هذه الحالة عن تيارين استشراقيين متفارقين :

<u>أولهما الاستشراق التبشيرى، وثانيهما الاستشراق المناهض للاكليروس والمتحدر من أرُومة فولتيرية</u>. أما الاستشراق التبشيرى فكانت تقوم به الإرساليات المسيحية التى كانت تعزو التقدم الأوربى للدين المسيحى، والتأخر الشرقى للدين الإسلامى ! وكانت هجماتها على الإسلام تتسم بالعدوانية المتقنّعة بالحداثة مع أنها فى جوهرها امتداد لأساليب الجدال والهجوم التى مورست فى العصور الوسطى. وبالنسبة للاستشراق المناهض للإكليروس والمتحدر من أرُومة فولتيرية، فقد كان يمجد الروح الآرية ضد

الروح السَّامية، ويقدس الحضارة الهيللينية القائمة على عبادة العقل والحرية والجمال، بينما كان يمتهن الحضارة العربية الإسلامية خاصة والسامية عامة، بوصفها عاكسة لجبرية كسولة، وإيمانية مغلقة، وعدم تسامح، وامتهان للفنون، ومناهضة للتفكير العلمى والفلسفى، ويذهب فى هذا الاتجاه ـ مع بعض الترددات ـ ارنست رينان Renan.

فى هذا الإطار ينبغى الإشارة إلى أن الاستشراق رغم أنه ذو جذور موغلة فى القِدم، فإنه لم يتبلور كمفهوم إلا فى نهاية القرن الثامن عشر ومشارف القرن التاسع عشر؛ فمفهوم المستشرق Orientalist (أى العالم أو الدارس للشرق أو لغاته أو أديانه أو حضارته .. إلخ) ظهر فى اللغة الانجليزية فى سنة ١٧٧٩، وفى الفرنسية ظهر سنة ١٧٩٩. ولم تعتمد الأكاديمية الفرنسية فى قاموسها كلمة استشراق Orientalism إلا فى عام ١٨٣٨.[٥]

وكان الاستشراق فى القرن التاسع عشر يستخدم ثلاثة علوم إنسانية أكثر من غيرها ـ ورينان نفسه نموذج لهذا ـ أعنى تاريخ الأديان، والألسنية التاريخية والمقارنة، وعلم الانثروبولوجيا الفيزيقية (= البدنية).

وقد نشأ تاريخ الأديان "من نضال التعددية البرجوازية ذات النزعة النسبية ضد المونوبول (الاحتكار) الايديولوجى المسيحى، وكان يعلّق اهتماماً كبيراً على دراسة الأديان الشرقية كبدائل ماضية أو حاضرة عن المسيحية. إنه يُعوّد الناسَ ـ مع المثالية النظرية الكامنة للعصر ـ على اعتبار أن جوهر كل حضارة ونواتها الأساسية يقعان فى الدائرة الدينية وأن كل شيء يمكن أن يعلل انطلاقاً من ذلك[٦]". أما الألسنية التاريخية والمقارنة فتميل إلى اعتبار كل أمة متماثلة مع لغتها، وقرابة اللغات تستلزم قرابة الروح التى تعدّ علة

كل التطورات التاريخية. وبالنسبة للانثروبولوجية الفيزيقية فتصنف الأمم فى عروق وجواهر متمايزة. وقد نجم عن هذه العلوم تضخيم وهمى غير محدود إما لفعالية الدين أو اللغة أو العرق، وتم إهمال العيانى والواقعى والمعاصر لحساب العصور القديمة باعتبارها العصور الدالة على سمات كل أمة بشكل نهائى وحاسم! ومن ثم حدث طلاق أكثر فأكثر بين نتائج هذه العلوم والعيانى والواقعى بكل معضلاته، وبينما كان الهدف المرسوم هو إعطاء أساس علمى عقلانى للدراسات الاستشراقية سعياً وراء تفكيك الأساطير والآراء السخيفة المتداولة عن التراث الدينى الشرقى، نجد أن المحصلة هى تشكيل عدد ضخم من الأساطير والخرافات الغربية الجديدة حول الإسلام. فضلاً عن اضفاء "صبغة علمية على الأضاليل القديمة والخرافات والقوالب النمطية الغربية العتيقة عن الإسلام ... إن الأغلبية المطلقة من مستشرقى القرن التاسع عشر لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام، سواء أكان عداؤها صريحاً مباشراً وعنيفاً، أم كان يتسم بعدم الارتياح تجاه الشعوب الإسلامية"(٧). وحتى حين يذهب الغربيون إلى الشرق، فإنهم ينتقون فحسب الشواهد التى تدعم الرؤية النمطية الغربية الموروثة، صارفين النظر عن كل ما يتعارض معها.

ومن الناحية المتعلقة بالدوائر الاستراتيجية الغربية، فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تكونت صورة مزدوجة عن الإسلام : فمن جهة لا يزال الإسلام عدواً، لكنه صار عدواً مهزوماً يخشى جانبه عندما ينزع إلى الوحدة أو الجامعة الإسلامية، وبصفته تعصباً للبرابرة المناهضين للاستعمار الأوربى ذى النزعة الإنسانية الكونية. ومن جهة أخرى، تم النظر إلى الإسلام بوصفه يمكن أن يُفهم بطريقة استكانية تجعل منه عامل تثبيت

واستقرار، ومن ثم يُتاح توظيفه فى المحافظة على الأوضاع السياسية التى يسيطر عليها حكّام أصدقاء.(٨)

أى وصف إذن يمكن أن يُطلق على القرن التاسع عشر : عصر الوضعية أم عصر الأيديولوجية؟ إنه لأمر مفارق أن عصر الوضعية هو نفسه عصر الايديولوجية. وهذا الحكم الذى ينطبق على العصر كله، ينسحب بلا أدنى مجاوزة للدقة على رينان؛ فرينان المخلص للوضعية لم يستطع أن يتخلص من براثن الايديولوجية.

وضعية حركة الإصلاح إزاء الإستشراق

"يهتم (منهج العروة الوثقى) بدفع ما يُرمى به الشرقيون عموماً والمسلمون خصوصاً من التهم الباطلة التى يوجهها إليهم مَنْ لا خبرة له بحالهم ولا قوف على حقائق أمورهم وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التى فاز بها آباؤهم الأولون...."

جمال الدين الأفغانى

العروة الوثقى، ص ٨

وضعية حركة الإصلاح إزاء الاستشراق

لا يبدو رد الأفغانى على رينان ذا مغزى دون وضعه فى سياق الظروف التاريخية التى ظهرت فى إطارها حركة الإصلاح. ويتموضع هذا السياق من خلال مجموعة من الاهتزازات التى أحاطت - بل صنعت - القرن التاسع عشر فى الشرق، فقد كان هذا القرن عصر اهتزاز كل الثوابت والمبادئ والقواعد التى حكمت الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية - الإسلامية لفترة سابقة طويلة، تحت تأثير الاختراق الغربى الشامل، والانقسام الحاد فى جسم الأمة، والتداعى السياسى، وانشطار النخبة الثقافية إلى نخبة حديثة علمانية ليبرالية ونخبة تقليدية محافظة، والصراع الطائفى والمذهبى، والتوتر الحاد بين القديم والجديد، والعلم والدين، والرابطة القومية العربية والرابطة الإسلامية ... إلى آخر تلك الثنائيات المتناحرة.

فى هذه الوضعية خرج الأفغانى كمفكر مجدد أصيل فى تاريخ الإسلام الحديث، وكبشير روح التحرر الجديدة التى عملت على تقديم إجابات نظرية وعملية على تحديات العصر الضخمة، وكانت **أكبر إجابة قدمها الأفغانى هى "الوحدة الإسلامية"** فى مواجهة الاستعمار، تلك الوحدة التى هى بمثابة تركيبة توليفية بين المتناقضات. ويمكن القول إن إجاباته الأخرى على سائر انشقاقات وثنائيات العصر: (تقدم – تخلف) (علم – دين)، (قديم ، جديد)، (عروبة - إسلام).. قد حكمتها ذات الآلية التركيبية التوليفية بين المتناقضات التى تسعى إلى تجاوز التناقض إلى مركب جدلى لا تتعرف فيه الأجزاء على ذاتها إلا من خلال الكل. ويهدف هذا كله إلى مواجهة التحدى الاستعمارى، وقطع الطريق على الاستشراق الغربى حتى لا يكرس تلك التناقضات لخدمة

ايديولوجيته التفتيتية. إن الأفغاني سعى إلى "شيئين اثنين : أولهما صهر جميع المتناقضات ... وثانيهما تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لاختبار مدى تعارضها ومدى امكانية تعايشها دون صدام، وفتح الطريق أمام تطورها السلمى، إنها بحق، سياسة تتسع للحوار والاعتراف المتبادل، وتنبذ الانكار والاستبداد وواحدية الوجود والرأى".(٩)

إذن فإن مشروع الأفغاني التركيبي كرد على ثنائيات العصر وتناقضاته، يتحدد في أحد محاوره بانشغاله بحل ثنائية (التقدم ـ التخلف)، (العلم ـ الدين) لصد التهمة الموجهة للإسلام، وقد أدرك الأفغاني في حينه أن الخطاب المعرفي المصاحب للغلبة السياسية الغربية لابد من أن يقود أيضاً إلى هيمنة حضارية للغرب على العرب والمسلمين ما لم تواجه باحتواء معرفي وتصدٍ عقلاني لكل أطروحاتها بما فيها أطروحات الخطاب الاستشراقي. إن الأفغاني يخشى الاختراق الاستشراقي بمقدار ما يخشى الاحتلال السياسي.

ومع أن الأفغاني، والطهطاوى من قبله، خص الملامح الأولية البادية للاستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب، فإنه لم يقع في نوع من التشكيك المفرط إزاءه(١٠). وإذا كان بعض المستشرقين من فلاسفة الغرب، مثل رينان، قد نقدوا الدين الإسلامي وأدانوه اعتماداً على ما وصل إليه حال المسلمين، فهذا حتم على المفكرين المسلمين، مثل خير الدين التونسي والطهطاوى والأفغاني، الفصل بين الإسلام والمسلمين. وفعل هذا من بعد محمد عبده في ردوده المفصلة على هانوتو، ورشيد رضا في مناقشته لكرومر. وبينما تعترف الردود ضمناً بأهمية العلوم والمعارف للتمدن

وضرورة الحرية سبيلاً فى الحياة، فإنها تميل أولاً إلى تبيان سلامة الأصول الإسلامية وخيرها وصلاحها بمعزل عمَّا آل إليه واقع الأمور فى حياة المجتمع العربى الإسلامى.

وإذ تتمحور مناقشات نهاية القرن حول التبرير التمدينى للاحتلال عند ساسة الغرب كان لابد من أن تصبح منطلقات التبرير قائمة على المقارنة، والطعن فى الآخر مجسداً فى ثقافته العربية الإسلامية، لاسيما أن القرن التاسع عشر شهد ظهور النزعات العنصرية الآرية التى رافقتها أيضاً التفسيرات الخاصة بصراع الأحياء والنشوء والارتقاء. ولذا فقد تحتم على المصلحين ألا يقفوا عند التصويب فقط، بل مجادلة الخصوم من منطلقاتهم، واستخدام آلياتهم المنهجية نفسها. ومع ذلك، فقد كان من بين المصلحين من لم ير المستشرقين خصوماً، فهذا هو عبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ ــ ١٩٠٢) رغم شدة نزوعه القومى يعدهم دعاة حق يحدوهم حب المعرفة العربية الإسلامية إلى الرحلة والدرس ، مستحضراً حالة بلنت Blunt ومن شاكله من المستشرقين(١١).

ولم تكن جهود الأفغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم من رجال الإصلاح، معنية بالرد على المستشرقين إلا بمقدار ارتباط الأمر بالسياسة والدين، وفصلوا ضمناً بين الاستشراق السياسى والاستشراق الفلسفى العلمى. ولذا تراهم يميزون بين رينان ومسيو كيمون ومَنْ يأخذ عنهم من رجال السياسة مثل هانوتو وكرومر وبلفور، وبين الفلاسفة المناهضين للفكر الاستعمارى مثل غوستاف لوبون وهربرت سبنسر وماكس ملر.

موقف رينان من الدين بعامة

"إن عقيدتى الراسخة هى أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة، أعنى عبادة كل من ينتسب إلى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية".

ارنست رينان

مستقبل العلم ، ص ٣٧

موقف رينان من الدين بعامة

يسيطر على موقف رينان من الدين بعامة مفارقات ملفتة للنظر ؛ إذ أنه يتأرجح بين وضعية علمية وصبوات رومانسية، وإن كان معدل التأرجح نحو الجهة الأولى أكثر من الجهة الثانية.

وتتجلى وضعيته العلمية فى انتهاجه لمنهج النقد التاريخى فى معالجة تاريخ الدين وأصوله، ذلك المنهج الذى جعل رينان يعدل من مسار حياته الذى كان قد بدأه بتكريس نفسه للإكليروس الكاثوليكى، حيث تشكك فى الإيمان الدينى وتحول جهة الدراسة العلمية الوضعية البحتة للدين مزعزعاً ركائزه الرئيسية؛ إذ انتبذ الأسرار وكل ما هو خارق للطبيعة، ولم يقبل إلا بالوقائع القابلة للتفسير الطبيعى والإثبات العلمى اللذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية.

ومن ثم فهو ينظر إلى الدين باعتباره قائماً على أمر مستحيل هو المعجزات؛ فمن الخرافة الزعم بوجود تدخل إلهى معجز فى الطبيعة، ولا وجود لحقيقة لا تنبثق من مختبر أو من خزانة كتب ؛ فكل ما نعرفه إنما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ. وقد أصبح العلم عنده قائماً مقام الدين ومؤدياً وظائفه، يقول فى كتابه (مستقبل العلم) : "إن العلم هو وحده الذى سيعطى الإنسانية مالا تستطيع بدونه حياة : رمزاً وقانوناً"(١٢). وليس المقصود بالعلم هنا "العلوم الطبيعية والرياضية" مثلما هو الحال عند آخرين، بل المقصود به على وجه التحديد علم التاريخ وفقه اللغات.

ويقول رينان : "إن عقيدتى الراسخة هى أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة، أعنى عبادة كل ما ينتسب إلى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية".(١٣).

والله عنده ليس كائنا مكتملاً ثابتاً، بل صيرورة؛ فهو غاية التطور الذى يحكم الكون والتاريخ، فالله "ليس يكون، بل يصير من خلال تقدم الإنسانية، هذا التقدم الذى سيتم بانتصار الروح على المادة"(١٤). وذلك عندما يتزايد وعى الإنسان بذاته، فما تاريخ العالم إلا تجليلات متباينة وضرورية وجميلة للوجود الكلى اللامتناهى فى بحثه عن نفسه وعن تمام وعيه. وهنا يظهر تأثر رينان بهيجل حيث يصور التاريخ كتجلٍ للروح فى الإنسانية.

ونظراً لأن العلم لا يستطيع إثبات خلود النفس الفردية، فإن رينان لا يؤمن بالخلود الفردى، وإن كان يؤمن بتطور العالم تطوراً يتيح للروح الكلى أن يظهر فى النهاية باعتباره الهدف والعلة الغائية للعالم. يقول رينان : "إن الصدفة التى تحمل اللؤلؤة تبدو أفضل صورة للكون ولدرجة الشعور التى قد نفترضها فى الأشياء. ففى قاع اللجة تخلق جراثيم مجهولة عقلاً لا يتلقى من أعضائه إلا معونة قليلة، وله مع ذلك مقدرة هائلة على إدراك أهدافه. فنتيجة لسبب ما، ولنقل إنه مرض يصيب هذا الكائن الحى الذى يعتبر كوناً صغيراً، فإنه يفرز إفرازات ذات جمال مثالى يقدرها الناس كما يقدرون الذهب الرفيع. وحياة الكون العامة هى مثل حياة تلك الصدفة، مبهمة، غامضة، متفردة باضطرابها، وبالتالى بطيئة. الألم يخلق الروح والحركة الفكرية والأخلاقية والعقل. وإن مرض العالم أو إذا شئت الحقيقة فقل إن لؤلؤة العالم - التى هى الروح - هى الهدف والعلة الغائية وآخر نتائج العالم الذى نعيش فيه وألمعها من غير شك"(١٥).

وتكشف تلك العناصر السالفة فى موقف رينان من الدين بعامة عن عبادة شبه صوفية للعلم الوضعى. ومع ذلك فثمة عناصر أخرى تكشف عن صبوات روحانية رومانسية فى موقفه من الدين؛ فبجوار وضعيته كان فى الوقت نفسه أحد أعلام مع ما يمكن أن يُطلق عليه "هواية التصوف" فى

القرن التاسع عشر. فقد كان يفنّد بشدة عقائد الدين، بيد أنه فى الوقت نفسه كان يقدر الشعور الدينى إلى أعلى درجة، وربما يرجع ذلك إلى أن الحس الشعرى والتذوق الجمالى ما ونيا يصارعان فيه العالم. ومن ثم يرى أن أهم عقيدتين من عقائد الدين، أعنى وجود الله والنفس، فرضان نافعان ؛ يقول : "علينا أن نسلك كما لو أن الله والنفس موجودان ؛ فالدين هو من قبيل تلك الفروض العديدة التى نعتبرها رموزاً ووسائط مناسبة لتفسير الوقائع ـ مثل الأثير والتيارات الكهربائية أو الضوئية أو الحرارية أو العصبية، وحتى الذرة ـ نتمسك بها ونحافظ عليها لهذا السبب بالذات"[١٦].

إن هذا الموقف المزدوج الذى وقفه رينان من الدين بعامة، وقفه كذلك إزاء الأديان الخاصة؛ إذ استمرت آلية التنازع بين الوضعية والرومانسية فى عقل رينان، حاكمة لمواقفه النوعية سواء من المسيحية أو الإسلام.

يظهر موقف رينان من المسيحية فى كتابه "حياة المسيح" وكتابه الضخم بأجزائه الستة عن "أصول المسيحية"[١٧]، كما يظهر فى عدد من كتبه الأخرى. وقد طبق فيها جميعاً النقد التاريخى والفيلولوجى فى دراسة أصول المسيحية وتاريخها؛ حيث حذف كل عنصر خارق للعادة من كل أخبارها، وطبقاً لما يقول ليتره Littré[١٨] فى كلمته الحاسمة: "فإنه ما من بحث تم، انتهى إلى إثبات حدوث أية معجزة، حيث يمكن أن تلاحظ وتشاهد". وهذه الجملة ـ فى اعتقاد رينان ـ كتلة ضخمة لا يسعنا أن نزخرفها[١٩]؛ فالمعجزات أشياء لا تحدث أبداً. فنحن لم نعد نؤمن بالمعجزات كما لا نؤمن بالعائدين من القبور، أو بالشيطان، أو بالسحر، أو بالتنجيم[٢٠]. وعلى ذلك يقول رينان : "لو أننا اقتصرنا، فى الكتابة عن حياة يسوع، على الأشياء المؤكدة، فعلينا أن نكتفى ببضعة أسطر"[٢١]. وهذه "الأسطر القليلة" جعلها رينان، باستخدام بعض الفرضيات، كتاباً ضخماً له سحر أخاذ.

وإذ لم ير رينان فى تاريخ المسيحية سوى أخبار متناقضة وغير ثابتة فى ضوء الفحص التاريخى والفيلولوجى، فإنه يكشف عن تأثره بدرجة ما بمدرسة توبنجن الألمانية فى النقد التاريخى للمسيحية، ولا سيما شتراوس فى نظريته عن كون المسيح أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى(٢٢). لكن رينان يرى أن المسيح له وجود تاريخى بيد أنه ليس على النحو الذى ترويه كتب المسيحية، وقد اعتبره مجرد "رجل لا يضاهى"، ومن ثم خلصه من طبيعته الإلهية التى ينسبها إليه المسيحيون.

ورغم انتباذه للعقائد الكاثوليكية، فقد ظل محتفظاً بحساسيته المسيحية الموروثة؛ حيث يرى أن اكتشاف أصول المسيحية هى المهمة التى ينبغى أن ينتدب نفسه لها لأن المسيحية هى نموذج الديانة الروحية التى تعطى الفرصة للإنسان لكى يرقى فوق الابتذال والسوقية. ويؤكد فى "ذكريات الطفولة والشباب" بأن كل ما لديه إنسانياً وأخلاقياً يرجع للقديس "سيلبيس".

ولقد اهتم رينان بدراسة الإسلام فى ضوء النقد التاريخى، حتى أن معظم كتاباته ـ إن لم يكن كلها ـ تشتمل على أفكار حول الإسلام. وقد خصص فى كتابه "دراسات فى التاريخ الدينى" فصلاً لـ "محمد وأصول الإسلام"، فضلاً عن محاضرته الشهيرة عن "الإسلام والعلم". وينظر رينان إلى الإسلام باعتباره أحدث الأديان الكبرى؛ ومن هنا تنشأ أول طرافة يلخصها بقوله : "إن هذا الدين بدلاً من الغموض الذى يحيط بنشأة كل الأديان الأخرى، يبدو واضح النشأة تماما؛ فجذوره ترى مباشرة. أما حياة مؤسسه فمعروفة كحياة أى زعيم من زعماء الإصلاح فى القرن السادس عشر. ثم إن الآبدة الحقيقة للتاريخ القديم لهذا الإسلام، أى القرآن، تظل خارج كل الشبهات"(٢٣). ويلاحظ إرنست رينان أن الأديان التى يُعرف قبر مؤسسها قليلة جداً، أما قبر النبى محمد فمعروف بالتأكيد.

ومن ثم فإن رينان لا يشك فى الأصول التاريخية للإسلام، مثلما شـكك فى الأصول التاريخية للمسيحية، لكن رينان ينقـد الإسـلام لأنـه أعـاق حركـة العلم وقام بالتعتيم على العقل !

ومع هذا لا يترك رينـان الإسـلام دون أن يُظهر حسـه المرهـف تجـاه عظمته؛ حيث "يعترف أن الإسلام قد أحدث فيه دائماً انفعالاً عميقاً لدرجة أنه ما من مرة دخل إلى جامع إلا وتأسف لأنـه ليس مسلماً. كذلك أن العظمـة المنزوعـة عن الإسـلام الدينـى تنـاقض عنـده مـا يثـيره الشـرق كشـرق مـن اشمئزاز بانتقاضه وتفاخره ومكره"(٢٤).

موقف الأفغانى من الدين بعامة

"إن الاصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهى بها إلى أقصى غاية من المدنية".

جمال الدين الأفغانى

العروة الوثقى، ص٢١

موقف الأفغانى من الدين بعامة

لقد كان موقف الأفغانى من الدين بعامة، والإسلام بخاصة، ثابتاً طوال حياته. وتكشف كتابات الأفغانى قبل رده على رينان، وبعد هذا الرد، عن إيمان عميق بالدين الإسلامى وجدواه بالنسبة للبشرية. فإذا كان لايوجد شك فى إيمانه بالإسلام فى "الرد على الدهريين" الذى كتبه قبل "الرد على رينان" فلا يوجد شك كذلك فى تعبيره عن إيمانه العميق بالإسلام فى "العروة الوثقى" التى أصدرها سنة ١٨٨٤م مع محمد عبده بعد "الرد على رينان" بشهور قليلة. ولهذا دلالة واضحة على أن "الرد على رينان" من حيث موقعه التاريخى قد أسئ فهمه من قبل المشككين فى إيمان الأفغانى.

يحدد الأفغانى فى "الرد على الدهريين" مقصده منه، وهو "كشف سوآت النتشريين (الدهريين) ومضار طريقتهم فى المدنية والهيئة الاجتماعية الإنسانية وتوضيح الأدلة على منفعة الأديان ولزومها لقيام النظام البشرى خصوصاً دين الإسلام"[٢٥]. فالأفغانى لديه يقين بأن الإلحاد لم ينتشر فى أمة من الأمم إلا كان سبباً فى اضمحلالها وانقراضها. واختار من بين القائلين بالإلحاد للرد على أُطروحاتهم ديمقريطس وداروين. وبعد أن أبطل تلك الأطروحات مستخدماً "البرهان العقلى" فيما يقول، شرع فى بيان دور الدين فى حياة الأمم وتمدنها وارتقائها، يقول : "أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد، وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها وفى كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقى إلى ذرى السعادة، ومن كل واحدة وازع قوى يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويصدها من مقاربة ما يبيدها ويبددها"[٢٦].

أما العقائد الثلاث التى علمها الدين للبشر، فهى :

١- التصديق بأن الإنسان ملك أرضى، وهو أشرف المخلوقات. وهذه العقيدة حملت الإنسان على الترفع عن الميول الحيوانية، والسمو إلى العالم العقلى.

٢- يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم، مما أدى إلى دفع الإنسان إلى التسابق لغايات المدنية وطلب العلوم والتوسع فى الفنون والإبداع فى الصنائع.

٣- الاعتقاد بأن الإنسان إنما جاء هذه الحياة الدنيا لتحصيل كمال يهيئه للعروج إلى عالم أسمى ؛ مما دفع الإنسان إلى تطهير نفسه من الشرور والأحقاد، وتجنب الرذائل الأخلاقية، والسعى إلى إضاءة عقله بالعلوم والمعارف : طلباً للكمال والسمو(٢٧).

كما غرس الدين فى نفوس أتباعه ثلاث خصال، هى :

١- الحياء الذى كف النفوس عن ارتكاب القبائح، وشجع على حفظ الحقوق والوقوف عند الحدود(٢٨).

٢- الأمانة .. ومن المعلوم الجلى أن بقاء النوع الإنسانى قائم بالمعاملات والمعاوضات فى منافع الأعمال ، وروح المعاملة والمعاوضة إنما هى الأمانة(٢٩).

٣- الصدق .. وهو ركن ركين للوجود الإنسانى وعماد للبقاء الشخصى والنوعى وموصل العلائق الاجتماعية بين آحاد الشعوب، ولا تتحقق ألفة مدنية أو منزلية بدونه(٣٠).

ولقد برهن الأفغانى على هذا التحليل الذى قدمه لدور الدين بشواهد تاريخية من التاريخ اليونانى والفارسى والإسلامى والفرنسى؛ مظهراً مخاطر الإلحاد فى تصديع تلك الحضارات المختلفة.

ويؤكد الأفغانى على أن الإسلام بصفة خاصة "قد أقيم على أساس من الحكمة متين، ورفع بناؤه على ركن لسعادة البشر ركين"(٣١). ولا تتم سعادة الأمم وارتقاؤها إلا بمجموعة من المطالب:

فالمطلب الأول الذى تتم به سعادة الأمم هو **صفاء العقول** من كدر الخرافات وصدأ الأوهام. ولقد تحقق هذا المطلب على أكمل وجه فى الإسلام(٣٢).

والمطلب الثانى أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف طامحة إلى بلوغ الغاية منه بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال الإنسانى ماعدا مرتبة النبوة، ولقد فتح الإسلام "أبواب الشرف فى وجوه الأنفس .. ومحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلى والنفسى لا غير، فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة"(٣٣).

والمطلب الثالث أن تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين العقلية، وتتجنب التقليد. ويتحقق هذا المطلب فى الإسلام الذى "يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل .. وكلما خاطب خاطب العقل. وكلما حاكم حاكم العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة".(٣٤)

أما المطلب الرابع أن يكون فى كل أمة طائفة تختص بتعليم وتنوير عقول سائر الأمة بالمعارف والعلوم. وهذا عينه ما طالب به

الإسلام. على هذا النحو يؤول الأفغاني الإسلام تأويلاً يبرز من خلاله أنه دين العقل والعلم والمدنية.

ويمكن القول إن خطاب الأفغاني الإسلامي في "الرد على الدهريين" لم يتغير كثيراً في المستقبل عندما أصدر "العروة الوثقى" وذلك بعد "الرد على رينان" بقليل؛ حيث استمر إصراره على الإيمان الديني الإسلامي، وتأكدت ثقته في الدور الذي لعبه الإسلام في الماضي، والدور الذي يمكن أن يلعبه في الحاضر والمستقبل. بل يمكن القول إن أحد أهم الأهداف التي انتدب الأفغاني وعبده مجلة "العروة الوثقى" لها، هي "إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ماداموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون"(٣٥).

إذن فالدفاع عن الأصول هو أحد مرامي الأفغاني. والمقصود بالأصول هنا الأصول الإسلامية التي يعتبرها الأفغاني الوازع الذي يمكن أن يحرك الأمة الإسلامية للاتحاد والنهوض ومقاومة الاستعمار. ويعد الأفغاني رابطة الدين أقوى رابطة يمكن أن تجمع المسلمين. ويؤكد على أن التمسك بالدين هو سبيل القوة والمنعة والمجد، يقول: "لو أن حاكما صغيراً بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الإلهية وثابر على رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الأقطار المعمورة بأرباب هذا الدين ولا يتجشم في ذلك أتعاباً ولا يحتاج إلى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية .. ويستغني عن كل هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القويمة، ومن سيره هذا تنبعث القوة

وتتجـــدد لوازم المنعة؛ أكرر عليك القول بأن السبب هو أن الدين الإسـلامى لـم تكـن وجهتـه كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقـط ولكـن مع ذلـك أتى بما فيه مصلحـة العبـاد فـى دنياهـم ومـا يكسبهم السعادة فـى الدنيـا والنعيم فى الآخـرة".[٣٦].

ويرجع الأفغانى حالة المسلمين المتردية و ظروف دولهم المتداعية إلى البعد عن الأصول الإسلامية "إن بعض ما يطرأ على الممالك الإسـلامية من الانقسام والتفريق إنما يكون منشأوه قصور الوازعين وحيدانهم عن الأصـول القويمة التى بنيت عليهـا الديانـة الإسـلامية وانحرافهـم عـن منـاهج أسـلافهم الأقدمين، فإن منابذة الأصول الثابتة والنكوب عـن المنـاهج المألوفـة أشد مـا يكون ضرراً بالسلطة العليـا، فـإذا رجـع الوازعـون فـى الإسـلام إلـى قواعـد شرعهم وساروا سيرة الأولين السـابقين لـم يمـض قليـل مـن الزمـان إلا وقـد آتاهم الله بسطة فى الملك وألحقهم فى العزة بالراشدين أئمة الدين".[٣٧]

ويؤكد هذا المعنى فى "الخاطرات"؛ فالسبب الأول فى تراجع الحضـارة الإسلامية هو "إهمال ما كان سبباً فـى النهـوض والمجـد وعـزة الملـك، وهـو ترك حكمة الدين والعمل بهـا، وهـى التـى جمعـت الأهـواء المختلفـة والكلمـة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبيـة الجنـس وقوتـه"[٣٨]، ويستدل علـى هذا بالتاريخ فيقول : ".. دونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثـة الدين من الهمجيـة والشتات وإتيـان الدنايـا والمنكـرات حتـى جاءهـا وقوّاهـا وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها، فسادت على العالم وساسـت من تولته بسياسة العدل والإنصـاف"[٣٩].

فـالدين إذن هـو أُس الإصـلاح عنـد الأفغـانى؛ لأن عوامـل النهـوض متوفرة فيه، "وقد أجمل عوامل النهوض بالأمم: بتحرير العقل مـن الخرافـات

والأوهـام وتوجيه النفوس وجهة الشرف والطموح ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين، وتهذيب الأفراد وتأديبهم. وقال إن جميع هذه العوامل متوفرة بالإسلام"(٤٠).

هكذا نرى أن موقف الأفغانى من الدين لم يتغير من حيث مضمونه فى "الخاطرات" و"العروة الوثقى" عما كان عليه من قبل فى "الرد على الدهريين"، الأمر الذى يؤكد أن إقامة الأفغانى فى باريس لم تؤثر على معتقده الدينى، لا سيما وأن "العروة الوثقى" صدرت بعد "الرد على رينان" بقليل؛ ومن ثم ينبغى التأكيد على ثبات الموقف الدينى للأفغانى، خاصة وأن الزعم بتراجعه عن الدين فى "الرد على رينان" غير مؤسس على نصوص قاطعة للأفغانى، والفرق الوحيد الذى يمكن الحديث عنه هو الخلاف فى لغة الحديث وآلياته لا فى مضمونه، وهو ما سنبرزه لاحقاً.

موقف رينان من الإسلام فى علاقته بالعلم

"... ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان فى حماية خلفية أو أمير مؤمن فى الظاهر غير متدين فى الباطن ...."

ارنست رينان

أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، جـ ٢، ص ٤١

موقف رينان من الإسلام فى علاقته بالعلم

إن علاقة الإسلام كدين بالعلم لا تمثل مشكلة، لكن رينان فى محاضرته "الإسلام والعلم" أسقط مشكلة أوربية على الإسلام، ثم أسقط عليها حلاً أوربيا؛ حيث استعار مشكلة أوربية هى مشكلة الصدام بين المسيحية الكاثوليكية والعلم، ثم استعار لها حلاً أوربياً يتمثل فى ضرورة تنحية الدين جانباً إذا ما أراد العلم تقدماً!

إن مشكلة الصدام بين الدين والعلم - وهذا ما لم يفهمه رينان ـ هى مشكلة داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوربية. أما فى حالة الإسلام فهى مسألة استثنائية لم تبلغ فى حدتها درجة التنظيم والاضطهاد التى عرفتها محاكم التفتيش، كما أن طبقة الفقهاء رغم اندماجها فى جهاز السلطة فى العصر الإسلامى الثانى (بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادى)، لم تصبح مثل سلطة الكنيسة، ومن الغرابة - وكما يقول هشام جعيط :- "إن الإسلام الدينى لا يملك نفس قوة المقاومة المنظمة كتلك التى للمسيحية .. إن الدينامية الداخلية التى نشرت الإسلام فى العالم قد عملت لوحدها ودون أى تنظيم لمساندتها، لم تجد المساعدة فى أى طبقة اجتماعية محددة، ولا فى أى نظام فكرى دفاعى، لقد استمرت وحاربت من أجل بقائها"[٤١].

لكن رينان لا يرى ذلك؛ فالفلسفة قد نشأت واستمرت فى القرون الهجرية الأولى (الثالث - السادس) الموازية للقرن التاسع حتى القرن الثانى عشر الميلادى، لأن الإسلام لم يكن من القوة بحيث يتمكن من صدها! لكن الإسلام نفسه ضد التفكير الفلسفى والعلمى ـ بحكم ساميته طبعاً! ـ ويضع قيوداً ثقيلة ضد حرية البحث "إن أى إنسان، على قدر من المعرفة العصرية، يرى بجلاء تخلف البلاد الإسلامية، وتدهور الدول التى تدين بالإسلام،

والإفلاس الفكرى والثقافى والتعليمى عند الأجناس المعتنقة لهذا الدين. كما يلاحظ أولئك الذين عاشوا فى الشرق أو افريقيا ـ باستغراب ـ القصور الروحى عند المؤمن الحق، والبوتقة الحديدية التى تغلّف عقله، والانغلاق الذهنى المحكم الرافض للعلم، بحيث يصبح عاجزاً عن التعلم أو الانفتاح على أية فكرة جديدة"(٤٢).

وقد اضطهد الإسلام العلماء والفلاسفة، "ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان فى حماية خليفة أو أمير مؤمن فى الظاهر غير متدين فى الباطن(٤٣)، ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء فى الفلسفة ليس له قيمة كبيرة، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوهة، والفلسفة التى أخذها الأوربيون عن المسلمين فى اسبانيا كانت فلسفة رديئة الترجمة، مشوهة الأصل، لم تستفد منها أوربا الفائدة الحقة إلا بعد ترجمتها ترجمة جديدة من منابعها الأصلية".(٤٤)

وتلك الفلسفة التى أنتجت فى ظل الحضارة العربية الإسلامية لا ينبغى وصفها بالإسلامية؛ لأن الحرّانيين والنسطوريين هم الذين انتجوها عندما قاموا بالترجمة، ولقد كان هؤلاء غير مسلمين. ولم تكن تلك الفلسفة التى أنتجها ابن سينا وابن رشد ذات عناصر إسلامية؛ ولذلك فهى جسم غريب ونغمة شاذة فى التراث الإسلامى. والمجال الذى يعبر بصدق عن هذا التراث هو الفرق الكلامية : المعتزلة، الشيعة، الأشعرية، الخوارج. ومن ثم فالفلسفة قد تم انتاجها ونقلها فى الإسلام بسبب عدم قدرة الإسلام على وأدها فى الفترة الأولى من تاريخه، مثلما نشأ العلم الأوربى بسبب عدم قدرة الكاثوليكية على خنقه. يقول رينان : "إن الإسلام فى الفترة الأولى؛ حيث كان ملغوماً بالطوائف وموازناً بنوع من البروتستانتية، لأقل تنظيماً وتعصباً مما

كـان عليـه فـى العصـر الثـانى عندمـا سـقط فـى أيـدى التتـار والـبربر، تلـك الأعراق الثقيلة المتوحشة، والعديمة التفكير".(٤٥)

ومن الأسباب التى يستند إليها رينان فـى اعتبـاره الإسـلام ضـد العلـم، جمود الإسلام وثباته وسيادة مفاهيم الجبر. ولم تكن تهمة الجبرية قليلة الشـأن عند رينان وغيره مـادامت تبنـى علـى التفسـير العنصـرى لمـا سـمى بـالعقل السامى التجزيئى الذى يعنى حسب ذلـك التفسـير بالتفـاصيل مجـزوءة دونمـا منطق موحد، مما يعنى على صعيد السلوك البشرى أيضاً التشـرذم والتنـاحر والخنوع والضعف والتوسل بغير العقل لبلوغ المراد.

إن ما ينطبق على الإسـلام عند رينـان ينطبـق علـى العروبـة ويرجـع إليها؛ فهذه الأخيرة بطبيعتها بعيدة عن التفكير العقلى الحر سواء كـان فلسـفياً أو علمياً ؛ لأنها تنتمى إلى الجنس السامى الذى هو دون الجنس الآرى! تلـك فكرة أسطورية بغيضة عفا عليها الزمن، طرحها رينان فى كتابه "فى تـاريخ اللغـات السـامية" الـذى لـم يكـن استشـراقياً محـض برغـم تـأثيره الواسـع فـى الكتابـات المختلفـة طيلـة القـرن التاسـع عشـر ومنتصـف القـرن العشـرين. وخلاصة فكرة رينان ـ كما يختصرها محمد روحى فيصل ــ تتضمـن بعـض الأمور ذات العلاقة المباشرة بما طرحه رينان فـى محاضرتـه عـن "الإسـلام والعلم"، وهى :

١- إن الجنس السامى توصل إلى أصفى صورة دينيـة لغيـاب التفكـير لديـه؛ فهو جنس الكتب المنزلة والحكم الرمزية والمزامير والأناشيد.

٢- إن الجنس السامى تعوزه الروحانية الراقية التى عرفها الهنود والألمـان. وليس له هذا الإحساس بالجمال الذى بلغ حد الكمال عند اليونان.

٣- إن الساميين "بديهتهم حاضرة ولكنها محدودة، وهم يفهمون الوحدة بشكل غريب، فالتوحيد هو أهم خصائهم"، ومن آثاره التعصب.

٤- الساميون "تنقصهم الدهشة التى تدعو إلى التساؤل والتفكير، والتى تدعو إلى البحث عن الحقيقة"، فالمعتقد التوحيدى يجعلهم يحيلون كل الأمور إلى الله العليم القدير.

٥- إنهم دون فلسفة؛ لأن ما هو منقول ليس فلسفة.

٦- إن شعرهم "يعوزه الاختلاف والتنويع"؛ ولهذا يشيع عند العرب الشعر الشخصى الغنائى، بينما يشيع عند اليهود الشعر المجازى؛ فانعدام "المخيلة" ينفى الاختراع.

٧- "الساميون ينقصهم الإحساس بالتنويع ؛ فالتشريع السامى لم يعرف مطلقاً إلا نوعاً واحداً من القصاص هو الموت. وملكة الضحك معدومة عند الساميين".

٨- "الأخلاق نفسها ينظر إليها الساميون نظرة تخالف نظرتنا إليها، فالسامى لا يعرف مطلقاً أن عليه واجبات إلا لنفسه، وإذا طلبت إليه أن يحافظ على كلمته ويبر بوعده وأن يقيم العدل بلا تحيز فإنما طلبت إليه مستحيلاً؛ فالأنانية تتمثل فيهم بأجلى مظهرها".(٤٩)

ولم يناقش محمد روحى فيصل هذه الأفكار التى نقلها عن الأصل الفرنسى صادق برسوم مطر، لكنها اشتملت على ما هو متوارث متداول فى الثقافة الغربية بكل إسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية وذلك قبل أن يبتدئ بعض المستشرقين اليهود(٤٧) واليساريين فى الرد على بعض هذه الأفكار أو إحالتها إلى الآداب العربية بمعزل عن إطارها السامى الذى طرحه الأوربيون فى مطلع العصر الايديولوجى ضمن الانحياز الكلى

للأصول اليونانية. لكن هذه الردود تدخل فى إطار لا علاقة له بالعروبة والإسلام، بل تخص المواجهة اليهودية وكذلك اليسارية للفكر النازى الذى اتخذ من تلك النظرية مرتكزاً له.(٤٨)

إن التفرقة بين السامى والآرى التى طرحها رينان فى كتابه "فى تاريخ اللغات السامية"، ذات علاقة بموقفه من العروبة والعلم فى محاضرته "الإسلام والعلم"؛ فالعرب "محصورون كباقى الشعوب السامية فى الدائرة الضيقة للغنائية والنبوة"(٤٩)، وليسوا مهيئين بطبيعتهم للتفلسف ولا للتفكير العلمى، "فالزمن الذى كان يسود فيه العنصر العربى ـ وهو عهد الخلفاء الراشدين ـ لم تكن فيه فلسفة، ولم يظهر البحث العلمى ولا الفلسفة إلا حين انتصر الفرس ونصروا العباسيين على الأمويين وسلموهم زمام الملك، ونقلوا الخلافة إلى العراق مهد التمدن الفارسى القديم"(٥٠)؛ فمعظم مظاهر المدنية من صنع العنصر الفارسى، ومعظم الانتاج الفلسفى من صنع النسطوريين النصارى والحرانيين الصابئة. وإذا كان هذا الانتاج العلمى والفلسفى قد تم تدوينه بالعربية فلا يعنى هذا أن العرب لهم فضل فيه؛ لأنه "إذا كانت اللغة العربية قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأنها نجحت فى فرض واستمرار دورها كلغة ثقافة، تماماً كما كانت اللاتينية فى العصور الوسطى. وكما أن روجر بيكون Roger Bacon الذى كتب باللاتينية لم يكن لاتينيا، كذلك ابن سينا الذى كتب بالعربية لم يكن عربياً. إن Latum ليست أكثر مسئولية عن السكولاستيكية القروسطية، من مسئولية شبه الجزيرة العربية عن الفلسفة المسماة عربية".(٥١)

لاحظ أن رينان لا يستطيع التفكير دون القياس على تاريخ الغرب، وهذه سمة متأصلة فى منهجيته القاصرة التى تعتمد كثيراً على قياس المثل بكل ما فيه من إهدار للشروط التاريخية والوضعية الحضارية.

ومثلما قاس رينان هنا علاقة ابن سينا باللغة العربية على علاقة روجر بيكون باللغة اللاتينية، قاس من قبل علاقة الإسلام بالعلم على علاقة المسيحية الكاثوليكية بالعلم. ولذلك ينتهى إلى أن رفض الإسلام شرط لكل تجديد، متجاهلاً أو جاهلاً لكون الإسلام لا يشبه الجهاز اللاهوتى، وتحديداً لا يشبه الكاثوليكية المنتصرة فى القرن الثانى عشر الميلادى.

ثم إن تفسير رينان سطحى وتبسيطى؛ لأنه ليس من الثابت أن سيطرة الفكر الدينى المتزمت على السياسى والعقلى والاجتماعى هو الذى سبب انحطاط الحضارة الإسلامية، لأن الفكر الدينى المتزمت نفسه ما هو إلا نتاج ومظهر للتراجع الحضارى، وانعكاس لظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية؛ إنه معلول وليس علة.

ومن جوانب القصور المنهجى عند رينان الحديث عن الحضارة العربية الإسلامية كوحدة واحدة مندمجة؛ ومحاكمتها بالمؤقت والعابر والاستثنائى. إن حالات الاضطهاد الفكرى تظل قليلة، ولا يمكن موازنتها بمساحة الحرية الفكرية والعقائدية التى كانت متاحة فى معظم الفترات، بدليل أن الحرانيين والنسطوريين ظلوا على عقائدهم وواصلوا انتاجهم الفلسفى والعلمى، والمتفلسفة اليهود مارسوا انتاج الفلسفة وعلم الكلام ولم نسمع عن طبيب أو كميائى أو فلكى اضطهد بسبب أبحاثه العلمية إلى غير ذلك من الأمثلة المعروفة والمشهورة التى تجاوزها رينان ومرَّ عليها مرور غير العابئ. ولا يمكن لمحلل موضوعى أن يرجع حالات الاضطهاد الفكرى

لموقف جامد للإسلام كدين؛ فهى ترجع إلى صراع سياسى اجتماعى، وإلى المزايدة بالدين دفاعاً عن المصالح. إن الإسلام فى حد ذاته كنص يشجع حرية الفكر والاجتهاد وينبذ التقليد والجمود إلى درجة جعلت نبيه (ص) يقول: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد"[٥٢]. ولسنا بحاجة لاستخدام آلية الدفاع التقليدية التى تورد آيات النص استشهاداً على عدم محاربته للعلم. فهذه مسألة صارت مستهلكة، ومع أن استهلاكها يدل على شبه ذيوعها وتأكدها، لكن أصحاب المصالح من أنصار الفكر الدوجماطيقى لا يزالون فى غيهم سائرين.

الالتباسات التى أثارها رد الأفغانى على رينان

"مهما يكن من رأى السيد فى الأديان فإن الرجل لم يكن داعية إلحاد ولا عدوا للدين ..."

مصطفى عبد الرازق

جريدة السياسة، ٢٢ مارس ١٩٢٣، ص ٢.

الالتباسات التى أثارها رد الأفغانى على رينان

لم تُثر أى من كتابات الأفغانى اشتباها واختلافاً حولها مثلما أثار رده على رينان؛ حيث نشأ حول هذا الرد أسئلة من قبيل : هل يمثل هذا الرد تعبيراً عن عدم تمسك الأفغانى بإيمانه الإسلامي؟ وهل يعكس تراجعاً فى فكره تحت تأثير إقامته فى باريس ونتيجة شدة وطأة علمانية رينان؟ وهل يكشف هذا الرد الغطاء عن كون الأفغانى يقدم السياسى على الدينى، ويوظف هذا الأخير تبعاً لمقتضيات الصراع؟

لقد تباينت إجابات الباحثين حول هذه الأسئلة، وشكلت إجاباتهم اتجاهات أربعة فى فهم رد الأفغانى على رينان:

ذهب الاتجاه الأول إلى اعتبار الرد معبراً عن موقف متباين مع سائر ما كتبه الأفغانى عن الإسلام، لاسيما "الرد على الدهريين"، لكن هذا التباين لا يرقى إلى درجة عدم تمسك الأفغانى بإسلامه؛ حيث إن للرد على رينان ما يسوغه ويبرره من منظور سياسى ايديولوجى. ويمثل هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبد الرازق والباحث الإيرانى حامد عنايت.

أما الشيخ مصطفى عبد الرازق فقد تناول "ردّ الأفغانى على رينان" بالتحليل من خلال مقالتين فى جريدة "السياسة" بتاريخ (٢١-٢٢ مارس ١٩٢٣م). وكان قد سبق له إلقاء محاضرة حول الموضوع فى الجامعة المصرية فى ٢٠ مارس. وقد اعتمد على ترجمة قام بها محمود إبراهيم الدسوقى للرد على رينان، ولم تكن هذه الترجمة من الفرنسية مباشرة، بل كانت ترجمة له عن ترجمة ألمانية. وأشار الشيخ مصطفى عبد الرازق فى هاتين المقالتين إلى سفر الأفغانى إلى فرنسا سنة ١٨٧٩، وأورد قصة التقائه

برينان، وأنه هو الذى أوعز إليه بإلقاء محاضرة عن الإسلام والعلم فى جامعة السربون.(٥٣)

وقد اعتبر عبد الرازق "الرد على رينان" كاشفاً عن موقف جديد للأفغانى مباين لسائر ما كتبه، وخاصة "الرد على الدهريين"، فى مسالة علاقة الدين بالعلم. لكنه حاول تسويغ آراء الأفغانى، فقال : "مهما يكن من رأى السيد فى الأديان فإن الرجل لم يكن داعية إلحاد ولا عدواً للدين"(٥٤). وذهب إلى وجود أسباب دفعت الأفغانى إلى كتابة رده على ذلك النحو، منها "سفره لأول مرة إلى أوربا، واتصاله بكبار الفلاسفة والعلماء، وحبه للاستظهار بصداقتهم على خدمة مراميه السياسية، واندماجه فى سلك الحركة الفكرية الحديثة البعيد عن الدين"(٥٥).

ولا يشك الشيخ عبد الرازق فى نبل غاية الأفغانى، وإخلاصه فى الكفاح من أجل جعل دول الإسلام حرة موحدة متقدمة، يقول : "وقد كان مرمى مساعيه ومحور آماله أن يخلص دول الإسلام من النفوذ الأوربى مادياً وسياسياً، وأن يعمل على رقيها الداخلى المستقل بإيجاد النظم الحرة فيها. ثم يجمع شتاتها ممالك مستقلة تحت لواء خليفة واحد مكونة لدولة قوية قادرة على صد العدوان الخارجى".(٥٦)

ولم يقم عبد الرازق بتحليل ونقد تعقيب رينان الذى زعم فيه أن الأفغانى يؤيده فى كون الإسلام شجع الحركة العلمية فى النصف الأول من وجوده، بينما عمل على خنقها فى النصف الثانى.

وينحو المنحى السالف حامد عنايت رئيس قسم العلوم السياسية بجامعة طهران، وذلك فى دراسة له بمجلة "دراسات إيرانية"(٥٧)، يرد فيها على دراسة نيكى كيدى، ويعتبر أن تحليلها للرد على رينان هش وضئيل وغير

كاف[٥٨]. ويرجع عنايت تناقض آراء الأفغانى إلى أسباب سياسية؛ لأنه كان يسعى فى المقام الأول إلى تحرير ووحدة البلاد الإسلامية، واتخذ لذلك كل الوسائل. ومن ثم فإن رده على رينان إذا كان يشتمل على شيء من عدم التمسك الصارم بالدين الإسلامى، فذلك لأنه حاول أن يخاطب الجمهور الفرنسى بلغة تقدمية حديثة؛ بغرض التأثير فيهم لصالح قضية الاستقلال السياسى للعالم الإسلامى، ومثل هذا يمكن أن نجده ـ حسب رأى عنايت ـ فى "الرد على الدهريين"؛ حيث إنه بدوره يشتمل على آراء تتناقض مع آراء دينية أخرى له ؛ وما كان ذلك إلا اعتقاداً منه بأن كتابة "الرد على الدهريين" على ذلك النحو مما يقوى وحدة الهنود كأمة متدينة ـ سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين ـ فى مواجهة الاستعمار الانجليزى.

ويكشف هذا الموقف عن "الضعف الأساسى فى تيار الحداثة الإسلامى واهتمامه المسرف بالسياسة على حساب مواجهة بعض القضايا الحيوية الأساسية فى العلاقة بين الإسلام والعالم الحديث. وربما كان هذا واجباً لا مفر منه فى الكفاح ضد الاستعمار فى القرن التاسع عشر ... وقد ورثت أجيال متعاقبة من دعاة الحداثة هذا الضعف عن الرواد. ومن ثم ضحوا بالنهضة الثقافية مقابل النشاط السياسى التآمرى، وأحلوا مكائد العصابات محل التربية السياسية للجماهير"[٥٩]. من الواضح هنا أن عنايت يقع فى تعميم مسرف؛ لأن من بين دعاة الحداثة والتجديد الإسلامى من فضل التربية السياسية للجماهير على التغيير الثورى الطفرى، مثل محمد عبده وعباس العقاد وآخرين.

ثم إن منطق الأولويات هو الذى حتم على الأفغانى أن يركز جهده فى ميدان النشاط السياسى على حساب النهضة الثقافية؛ وهذا ما فرضته ،

الوضعية الاستعمارية للبلدان الإسلامية وحالة الاهتراء السياسى التى كان يعانى منها الشرق.

ويذهب الاتجاه الثانى إلى أن رأى الأفغانى تعرض لسوء فهم شديد؛ وهو لا يمثل على الإطلاق تراجعاً عن مواقفه السابقة، فضلاً عن كونه لا يعبر عن اعتقاد الأفغانى فى مسئولية الإسلام عن خنق الحركة العلمية والفلسفية فى الشرق؛ فالأفغانى لا يزال متمسكاً بإيمانه الإسلامى الأصيل. ويمثل هذا الرأى محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين وعدد من الكتّاب اللاحقين.

فالإمام محمد عبده يدرأ بشدة سوء الفهم الذى تعرض له الأفغانى، ويجزم بأنه لم يقصد على الإطلاق اعتبار الإسلام مخاصماً للعقل والعلم؛ وإذا كان هناك ثمة تعطيل لحركة العلم فالمسئول عنها هو بعض الحكام الذين أسأوا فهم الإسلام ووظفوه من أجل مصالحهم السياسية وخدمة مواقفهم الايديولوجية. ولقد نقل محمد رشيد رضا رأى الإمام محمد عبده عندما تعرض للقضية فى مجلة المنار، فى أربع مقالات، قصد من ورائها تبرئة ساحة الأفغانى؛ حيث حشد كثيراً من الاقتباسات من كتابات الأفغانى يؤكد بها صدق موقفه الإيمانى ودفاعه المجيد عن الإسلام. وتابع رضا فى هذا الصدد ما ذهب إليه الإمام محمد عبده من كون الأفغانى فرَّق بين ما سماه إسلام الحكام المناوئ لحركة العلم وإسلام القرآن المؤازر لها؛ حيث إنه "يخاطب العقل، ويرفع شأن العلم فى آيات كثيرة، ويبين أن لله سنناً فى الكون قام بها نظامه، وأن هذه السنن لا تبديل لها ولا تحويل"(٦٠).

وقد أيّد أحمد أمين نسبياً هذا التفسير الذى قدمه محمد عبده ورشيد رضا؛ وأورد مقتطفات من مقالة الأفغانى تؤيد التفسير المذكور. لكنه يرى

"أن السيد عبر تعبيراً غير دقيق عن تفرقته بين طبيعة الدين الإسلامى وسيرة المسلمين، وخصوصاً أنه أخذ على رينان تقصيره فى أنه لم يبحث هل هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها، أو عن الصورة التى تصور بها الإسلام، أو عن أخلاق بعض الشعوب التى اعتنقت الإسلام؟ وقراءتنا لرده تشعرنا بأنه وقع فى هذا اللبس، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة، وللعلم دائرة، ويجب أن يسبح كل فى دائرته من غير طغيان، وأن الدين يجب ألا يعارض العلم فيما ثبتت صحته علمياً. وهذه الآراء الواضحة فى ذهننا الآن، والواضحة فى تعبيرنا، لم ترد واضحة فى رده"(٦١).

ومع أن أحمد أمين يؤكد أن الأفغانى لم يقل أن الإسلام قد أعاق حركة العلم، فإنه يعتبر رد الأفغانى على رينان "رداً مهوشاً"، بل يعتبر محاضرة رينان نفسها غير خارجة عن هذا الحكم؛ فهى مهوشة كذلك.(٦٢)

ويرى أحمد أمين أن الأفغانى قد استطاع أن يؤثر فى رينان تأثيراً إيجابياً، حتى إنه جعله يعدل فى آرائه السابقة. ويستشهد أمين على ذلك بما قاله رينان فى مقالة له تعقيباً على "رد الأفغانى"؛ حيث جاء فى نهاية هذا التعقيب قول رينان : "ويلوح لى أن الشيخ جمال الدين زودنى بطائفة من الآراء الهامة تعيننى على نظريتى الأساسية، وهى أن الإسلام فى النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية فى الأراضى الإسلامية، ولكنه فى النصف الثانى خنق الحركة العلمية وهى فى حظيرته، فكان هذا من سوء حظه"(٦٣). ويستنتج أحمد أمين من قول رينان هذا أن الأفغانى تمكن من التأثير فى آرائه، يقول : "وهذه النتيجة الأخيرة ـ من غير شك ـ فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة، وهى تؤدى حتماً إلى أن مقاومة العلم ليست من طبيعة الإسلام، ولو كانت من طبيعته ما شجع الحركة العلمية فى أوله ولا آخره"(٦٤).

إذن، فـأحمد أميـن مـع أنـه يعتـبر محـاضرة رينـان ورد الأفغـانى عليهـا مهوشـين، فإنـه ينتهـى إلـى أن المنـاظرة تمخضـت عـن تـأثير الأفغـانى فـى آراء رينـان.

وسار فى هذا الاتجاه الذى افتتحه محمد عبـده ورشـيد رضـا ثـم أحمد أمين نسـبياً، كثيرون مثل عبد الرحمن الرافعـى الـذى لخص رد الأفغـانى بطريقة تنمّ عن قناعته بصلابة موقف الأفغـانى ودفاعـه القـوى عـن الإسـلام والعروبة. ويخلص إلى أن رينان قد أكبر هذا الرد والتقى بالأفغانى و"تباحث وإياه فى الموضوع، وأعجب رينان بعبقريته وسـعة علمـه وقـوة حجتـه"[٦٥]. ويدافع د. محسن عبد الحميد عن رد الأفغانى ويعتقد أن رينان قد تراجع عن مقالته أمام قوة منطق جمال الديـن العلمـى والتـاريخى[٦٦]. أمـا محمـد طـاهر الجبلاوى فينقل تحليل ورأى أحمد أمين حرفياً.[٦٧]

ويذهب اتجاه ثالث إلى أن رد الأفغانى يكشف عدم تمسكه بالدين؛ لأنـه أخذ على الإسلام تسببه فى تأخر العلم مما يدل على أن إقامته فى باريس قد غيرت رأيـه فـى الإسـلام. ويمثـل هـذا الاتجـاه إيلـى كـدورى ونيكـى كيـدى وموظف عثمانى كبير غير معروف اسمه وهوما باكدامان.

يؤسس إيلى كدورى موقفه من الأفغانى بشكل عـام علـى إدراك مشـوه له، وذلك فى دراسة له بعنوان "مقالة عن الكفر بالأديان والكفاح السياسى فى الإسلام الحديث"، ويصر ـ بشكل غريب ـ على التشـكيك فـى إيمـان الأفغـانى بالإسلام، بل والتشكيك فى إيمان محمد عبده! ويورد كدورى كثيراً من الأدلة على تفسيره، وهى أدلة قائمة على تعسف شديد وجهل أشد؛ حيث يسـلك كـل المسالك التى تؤدى إلى إبراز الأفغانى على أنه حامل لكـل الصفـات المعيبـة هو وتلميذه محمد عبده؛ ولا تخرج أدلته فى أغلبها عن كونهـا محاسـبة علـى

النيات ودخائل النفوس؛ الأمر الذى يجعل منهجية هذا الباحث منهجية ذهانية تلون الوقائع باللون الذى تريده! وعلى سببيل المثال فإنه يرى أن "إبعاد" الأفغانى عن المحفل الماسونى مؤشر كاف على تطرفه، وفى الوقت نفسه يؤكد أن "دخوله فى الماسونية" مؤشر كاف على "أنه رأى فيها امتداداً حديثاً للتطرف الإسلامى القديم الذى اجتذبه على نحو واضح .. وكانت الماسونية - فى ذلك الحين - وثيقة الارتباط بالتحرر وحرية الفكر فى الشرق الأوسط. وكان من شروطها أن يبدى الماسونى كراهيته للدين التقليدى الصحيح".(٦٨) هكذا يصبح الموقف ونقيضه عند كدورى دليلاً على صفة واحدة! مما يؤكد أن منهجيته هشة ملونة ترى كل الأشياء المتباينة بلون واحد!

فى ضوء هذه المنهجية يؤكد كدورى أن "من مظاهر كفر الأفغانى ... أنه كتب فى رده على رينان آخذاً على الإسلام تسببه فى تأخر العلم، وأنه لم يحتج على رينان حين وصفه بالإلحاد، وأنه طلب من محمد عبده عدم نشر رده على رينان بالعربية".(٦٩)

وتتعرض نيكى كيدى فى كتابها "رد الفعل الإسلامى للاستعمار" للمناظرة بين الأفغانى ورينان. وترى أن "رد الأفغانى على رينان" يكشف عن أن إقامته فى أوربا قد غيرت رأيه فى الإسلام وتنسى أن دفاع الأفغانى المجيد عن الإسلام فى العروة الوثقى كُتب أثناء إقامته فى باريس بعد رده على رينان؛ فالأفغانى أقام فى باريس من منتصف يناير ١٨٨٣ إلى يوليو ١٨٨٥، ونشر رده على رينان فى ١٨ مايو ١٨٨٣، وأصدر العروة الوثقى سنة ١٨٨٤. لكن الباحثة تعتبر أن رده على رينان هو أظهر الأدلة على أنه كان بعيداً عن أن يكون المتمسك بدينه(٧٠)، وتقول : "ومن المهم أنه لم تظهر أية ترجمة للرد فى أية لغة شرقية، وأنه أسئ تقديمه تقريباً فى اللغات الشرقية كدفاع عن الإسلام". وقد كان بوسع الأفغانى بسهولة أن يقتصر على

ملاحظة عظمة المنجزات العلمية العربية الإسلامية فى الماضى والقول "بأن الإسلام قد شوهت صورته فى القرون الأخيرة، ولكنه اختار أن يهاجم الدين الإسلامى بكلمات قوية"(٧١). وطبعاً الباحثة لا تذكر لنا تلك الكلمات القوية التى زعمت أن الأفغانى هاجم بها الدين الإسلامى.

وترجع الباحثة إلى بعض التحليلات التى قام بها شريف المجاهد فى رسالة ماجستير له من جامعة ماجيل فى كندا، وألبرت حورانى فى كتابه "الفكر العربى فى العصر الليبرالى"، وترى أن هذه التحليلات تساعد على فهم خلفية الأفغانى الفكرية، بالرغم من كونها لا تساعد كثيراً - فيما تزعم - على فهم الإيحاءات المعادية للدين فى نصوص مثل "الرد على رينان".

وتقارن نيكى كيدى بين ما كتبه سليم عنحورى(٧٢) عن إلحاد وآرائه فى الكون والطبيعة بما كتبه هو نفسه فى رده على رينان فتجد تطابقاً واضحاً تعزوه إلى سابق تربيته فى إيران والعراق وإقامته فى الهند. وتستنتج الباحثة أن رده على رينان يكشف عن طريقة أكثر حداثة فى التعبير عن تعادل الشرق والغرب فى التطور بصفة خاصة؛ فالمسيحية استغرقت عشرة قرون كى تتطور من التحجر إلى البحث الحر والعلم، والمسلمون لا يمكن توقع تطورهم فى أقل من ذلك. وهذه النقطة الأخيرة قد تؤثر فى الغربيين ولكن كان من الصعب أن تتناسب مع حشد الجماهير المتدينة لصد الغرب.

وتشير هوما باكدامان(٧٣) إلى أن محاضرة رينان التى ألقاها فى السوربون قد أغضبت الكثيرين فور نشرها فى "الديبا" فى ٣٠ مارس ١٨٨٣، لأنه قال إن الإسلام أغلق الأبواب فى وجه العلم ما عدا فى إيران. وكان الأفغانى ممن أثارتهم المحاضرة، فكتب رداً نشرته "الديبا" فى ١٨

مايو، أى بعد نحو شهر ونصف الشهر، ولكنه لم يرض برده كثيراً من المسلمين الموجودين فى باريس وقتها؛ فقد ذكر أن "جميع الأديان لا تعرف التسامح، ولكل منها طريقته الخاصة فى ذلك، واعترف بأن الإسلام كان حجر عثرة أمام العلم، وخلص إلى أن الصراع لن ينتهى بين الجمود والاجتهاد، أى بين الدين والفلسفة. وسيظل العقل والفلسفة للخاصة فى حين سيظل المثال الدينى للعامة"(٧٤). هكذا تنسب هذه الباحثة إلى الأفغانى أفكاراً وأقوالاً لم يقل بها الأفغانى فى رده، ومن المؤكد أنها لم ترجع إلى رد الأفغانى، ولربما استقت معلوماتها من مصدر ما من المصادر الاستشراقية التى تعمدت تشويه مواقف وأفكار الأفغانى، مثل كتاب إيلى كدورى "الأفغانى وعبده : مقالة عن الكفر بالأديان والكفاح السياسى فى الإسلام الحديث". هذا الاحتمال قائم، لكن الاحتمال الأكثر ترجيحاً أن تكون استقت معلوماتها فى هذه النقطة من بعض تقارير الشرطة الفرنسية عن الأفغانى فى أثناء إقامته فى باريس، لاسيما أنها تشير - فى سياق آخر - إلى تقرير بتاريخ ٢٨ مارس ١٨٨٤ يصف الأفغانى بأنه "ذو روح متحررة" ويتحدث عن منشور منسوب للأفغانى يضم إعلاناً عن قرب ظهور "العروة الوثقى" بهدف مكافحة الإنجليز وتجميع المسلمين حول المهدى، كما يتحدث عما كتبه الأفغانى عن الإسلام فى "صحيفة المناظرات" الفرنسية فى الرد على رينان، وكيف أن الرد أغضب المسلمين وعدوه خيانة، حتى أن موظفاً عثمانياً كبيراً مرَّ بباريس فصرح بأن صاحب هذا الرد " شخص لم يكن على دين محمد مطلقاً"(٧٥).

وثمة اتجاه رابع يشكك فى أن يكون الأفغانى صاحب هذا الرد، فهو مدسوس عليه؛ لأنه وصل إلى باريس أثناء إلقاء المحاضرة، وأنه لم يكن يعرف الفرنسية معرفة جيدة، فضلاً عن أنه لم يشر إليه مطلقاً فى "العروة الوثقى". وهذا الاتجاه يذهب إليه بعض الباحثين - كما تقول هوما باكدامان

الباحثة الإيرانية - بيد أن هذه الباحثة نفسـها التـى ذكـرت أن بعـض البـاحثين يقولون بهذا دون ذكر لأسمائهم، ترفض هذا الـرأى استناداً إلـى أن الشـيخ محمد عبده أشـار إلـى الـرد فـى رسـالته للأفغـانى مـن بـيروت، وأن معرفـة الأخير للفرنسية بدأت فى استنبول عام ١٨٧٠، ثم استأنف دراستها فى مصر على يد صنوع، وعاد إليها عندما سافر إلى باريس، فضلاً عن أنه كتب الـرد نفسه - كما ذكرت الصحيفة - بالعربية ثم ترجم للنشر.

حقيقة موقف الأفغانى من علاقة الإسلام بالعلم

... إن المرء ليتساءل بعد أن يقرأ المحاضرة (التى ألقاها رينان) عن آخرها : أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها، أم كان منشؤه الصورة التى انتشرت بها الديانة الإسلامية فى العالم، أم أن أخلاق الشعوب التى اعتنقت الإسلام، أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتها الطبيعية، هى جميعاً مصدر ذلك؟".

جمال الدين الأفغانى

الأعمال الكاملة ، ص ٢٠٨

حقيقة موقف الأفغاني من علاقة الإسلام بالعلم

جاء رد الأفغاني على رينان دفاعاً عن الإسلام مقتضباً، ومتأدباً، ومتوشحاً بالعقلانية الهادئة، وخالياً من الخطابة والانشاء، وملتمساً لرينان العذر في خلطه بين الإسلام ونمط حياة المسلمين في الفترة المتأخرة من الحضارة الإسلامية. ومن الواضح أن جوهر الخطاب الريناني، من حيث تأسسه على المعتقد العنصري الأوربي الذي يفرق بين الذهن السامي والذهن الآري، غاب عن وعي الأفغاني ربما لأن رينان لم يشر إليه مباشرة في محاضرته، وإن كان حاضراً في خلفية المحاضرة ككل.

ومع ذلك فقد استطاع الأفغاني أن يكشف عن الخلل المنهجي الذي وقع فيه رينان عندما لم يميز بين ثلاثة أمور من الممكن أن يترتب على مراعاة التمييز بينها نتائج جد مختلفة عما وصل إليها رينان نتيجة الخلط بينها. فهو لم يميز بين الإسلام كدين محض، والصورة التي انتشر بها الإسلام أي طريقة الفهم التي فُهم بها الإسلام، وأخلاق وعادات وطبيعة الشعوب التي اعتنقته. ثم أن موضوعية جمال الدين الأفغاني جعلته لا يلقي اتهاماً مقابل اتهام؛ إذ أنه لم يتهم المسيحية كدين بمحاربة العلم والفلسفة، وإنما عزا المناهضة التي يتعرضان لها إلى رجال الدين الكاثوليك الذين يفهمون المسيحية وفق طريقتهم الخاصة، أي أن الأفغاني لم يقع في الخطأ المنهجي الذي وقع فيه رينان، مع أنه لم ينس مقارنة رجال الدين المسلمين بغيرهم، معترفاً ضمناً بوجود عداء للفلسفة والعلوم عند بعضهم، عازلاً بينهم في مثل هذه الحالة وبين أصول الدين، مشيراً إلى أن زعماء الكنيسة الكاثوليكية مازلوا إلى وقتئذ يعارضون التدليس والضلال، أي العلم والفلسفة. ومثل هذه المقارنة والعزل سيتكرران بشكل أو بآخر في كتابات متعددة بعد ذلك.

يقول الأفغاني : "فأما عن النقطة الأولى فإن المرء ليتساءل بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها: أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها، أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام، أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتها الطبيعية، هي جميعاً مصدر ذلك؟ لا ريب أن قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلائه هذه النقطة"(٧٦). ثم أخذ يبين أن ما وقع للمسلمين وقع مثله في الأديان الأخرى ؛ "فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المبجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال (يعني العلم والفلسفة)"(٧٧).

هكذا استطاع الأفغاني أن يضرب دعوى رينان في النقطة الحساسة عندما كشف عن الخلل المنهجي الذي تقوم عليه تلك الدعوى. وفي كل الأحوال لا يمكن أن يُفهم رد الأفغاني - إذا توخى المرء الموضوعية - على أنه يمثل تراجعاً عن الإيمان بالإسلام، أو اعترافاً بإعاقة ومناهضة الإسلام للعلم. لكن بعض الباحثين(٧٨) أرادوا أن يفهموا ذلك الفهم غير الموضوعي، متهمين الأفغاني في إيمانه، وزاعمين أن إقامة الأفغاني في باريس قد أثرت على موقفه من الإسلام تأثيراً سلبياً! على أساس أنه ذهب إلى أن الإسلام أثناء النصف الأول من حياته لم يعق الحركة العلمية عن الظهور في بلاد المسلمين، ولكنه خنق هذه الحركة في مهدها في النصف الأخير. وفي الحقيقة إن الأفغاني لم يقل بأن الإسلام كدين محض فعل ذلك، وإنما الفهم المتحجر للإسلام الذي قدمه الفقهاء والساسة المستبدون في العصور المتأخرة هو المسئول مسئولية مباشرة عن إعاقة حركة العلم؛ فالأفغاني كان يميز بين الإسلام المثالي في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، والإسلام كما فهمه المتأخرون من الساسة والفقهاء. وهذا ما سماه محمد عبده إسلام القرآن

وإسلام الحكام(٧٩). وقد كان الأفغانى من أوائل المصلحين المحدثين - إن لم يكن أولهم - تمييزاً بين الإسلام نفسه كقرآن وسنة وتطبيق فى عهد الصحابة الراشدين، والصورة التى انتشر بها الإسلام، وأخلاق وطبائع وعادات المسلمين أنفهسم، والتوظيف المتحجر للإسلام الذى قام به بعض الفقهاء والحكام.

ولا شك أن الأفغانى عندما تحدث بصورة سلبية لم يكن يقصد الإسلام الأول؛ لأنه ينظر إليه باعتباره مثلاً أعلى يخلو من العناصر غير المناهضة للعلم خاصة والتفكير عامة؛ فضلاً عن أن كتاباته السابقة للرد على رينان والمعاصرة أو اللاحقة له مثل مقالته فى جريدة البصير والعروة الوثقى تؤكد أن الإصلاح عنده يجب أن يتم داخل حدود الإسلام وليس من خارجه. خاصة وأن الأفغانى كان يرى أن المعانى الباطنة فى القرآن متعددة، ومن ثم يجب إعادة تأويله إذا تصادم مع العقل أو العلم، وهذه نفسها هى وجهة نظر ابن رشد، لكن الأفغانى توسع فى ذلك حتى يفتح الباب للعلم الحديث، مؤكداً على الحتمية المتجددة للاجتهاد فى فهم الدين.

ويؤخذ على الأفغانى أنه فى رده لم يوضح بتفصيل هذه الفروق والاختلافات بين الإسلام القرآنى وبين الإسلام فى سياقه التاريخى فى العصور المتأخرة، مع أنه كان يلح على هذه الفروق فى كتاباته الأخرى ودروسه الشفوية، وقد تأثر محمد عبده إلى حد كبير بهذة التفرقة؛ حتى إنها أصبحت آلية ملازمة لكل دفاعاته عن الإسلام(٨٠). والأفغانى يؤكد أن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم على أساس الدين، وأن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلى "انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه فى الدين والاجتهاد فى أصوله

وفروعه كما كان الراشدون رضى الله عنهم"[٨١]. وإذن فالعلاج الناجع لهذه الأمة "إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه فى بدايته"[٨٢].

وقد أكد الأفغانى التفرقة بين إسلام القرآن وإسلام المسلمين فى حديث نقله الأستاذ عبد القادر المغربى، وأودعه كتابه عن الأفغانى، ثم نقله الأستاذ محمد أبو رية فى المختارات التى جمعها من أعمال الأفغانى تحت عنوان "صيحة جمال الدين الأفغانى"؛ حيث يقول الأفغانى : "والقرآن من أكبر الوسائل فى لفت نظر الإفرنج إلى حسن الإسلام، فهو يدعوهم بلسان حاله، لكنهم يرون حالة المسلمين السيئة من خلال القرآن فيقعدون عن اتباعه والإيمان به. فإذا أردنا اليوم أن نحمل غيرنا على الدخول فى ديننا، وجب علينا قبل كل شئ أن نقيم لهم البرهان على أننا متمسكون بخصال الإسلام، وإلا لم نكن مسلمين كاملين".[٨٣]

ويرى الأفغانى بوضوح أن القرآن يدعو للتفكير العلمي الفلسفى؛ فهو؛ "أول من دلنا على الوصول إلى الحقائق بالطريقة الفلسفية وهى "لم"؟ و"لماذا"؟. إذ أن معظم آيات القرآن واردة فى معرض: لم كان الأمر كذا؟ ولماذا كان الأمر كذا؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول على هذا السؤال، وليست الفلسفة سوى ذلك"[٨٤]. ويعد الأفغانى القرآن هو السبب الأول فى نقل العرب من الهمجية إلى المدنية والحضارة، فمن "مزايا القرآن أن العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا فى حالة همجية لا توصف، فلم يمض عليهم قرن ونصف من الزمان حتى ملكوا عالم زمانهم، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلماً وفلسفة وصناعة وتجارة، وكل هذا لعمرى لم ينتج إلا عن هدى القرآن وإرشاد القرآن"[٨٥].

إذن فالإحالة إلى كتابات الأفغانى الأخرى وأحاديثه تؤكد أنه لم يكن يقصد إسلام القرآن عندما تحدث ـ فى رده على رينان ـ بصورة سلبية عن أسباب إعاقة حركة العلم، بل كان يقصد الحكام والفقهاء الجامدين فى العصور المتأخرة الذين لم "يحوزوا شرف العلم والتفقه فى الدين والاجتهاد فى أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضى الله عنهم"(٨٦).

وإذا كان دفاع الأفغانى عن الإسلام جاء مقتضباً، فإن دفاعه عن العرب جاء مفصلاً. وقبل أن نتتبع هذا الدفاع لابد من الإشارة ـ ولو على وجه السرعة ـ إلى أن الأفغانى لم يكن يستطيع التفكير فى الإسلام بدون عروبة، مثلما كان أى مفكر ليبرالى معاصر له لا يستطيع التفكير فى القومية العربية بدون الإسلام؛ فثمة تلازم أصيل بين الإسلام والعروبة ليس فى وعى الأفغانى فقط، بل فى وعى المفكر العربى آنذاك حتى ولو كان ليبراليا مسلماً أو مسيحياً(٨٧).

وفى بداية تفنيد الأفغانى لدعوى رينان عن عدم ميل العربى الطبيعى للعلوم، وابتعاد عقولهم بحكم تكوينها الفطرى عن الفلسفة والنظر فيها ـ أشار الأفغانى إلى "أن الشعب العربى خرج من حال الهمجية التى كان عليها وأخذ يسير فى طريق التقدم الذهنى والعلمى، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته السياسية، وقد تمكن فى خلال قرن من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية ... فتقدمت العلوم تقدماً مدهشاً بين العرب وفى كل البلدان التى خضعت لسيادتهم"(٨٨). وعندما توقفت رومة وبيزنطة عن البحث العلمى والفلسفى، شرع العرب "يتناولون ما تركته الأمم المتمدنة، فأحيوا تلك العلوم المندثرة ورقوها وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل"(٨٩).

وما من شك أن العرب أخذوا عن الفرس واليونان علومهم وفلسفاتهم، لكنهم قد ساهموا فى تطورها وارتقائها، فى الوقت الذى لم يكن يفعل فيه الفرنسيون والانجليز والألمان أى شئ، يقول الأفغانى: "صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به، بيد أن هذه العلوم التى أخذوها بحق الفتح قد رقوها ووسعوا نطاقها، ووضحوها ونسقوها تنسيقاً منطقياً، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق، وتنطوى على التثبت والدقة النادرين، وقد كان الفرنسيون والانجليز والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنهما، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ولكنهم لم يفعلوا".(٩٠) ولم يستفد الأوربيون من علوم الأوائل إلا بعد أن اتصلوا بالمدنية العربية، ولم يفكروا فى أرسطو وهو فى شكله اليونانى، ولكنهم فكروا فيه وترجموه وهو فى صورته العربية؛ مما يدل على مزايا العرب العقلية.

أما زعم رينان "أن أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كنابهى السياسيين من أصل حرانى أو أندلسى أو فارسى أو من نصارى الشام"(٩١)، فيفنّده الأفغانى بلغة برهانية هادئة قائلا :"أرجو أن يسمح لى أن ألاحظ أن الحرانيين كانوا عرباً، وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عرباً، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهى الصابئة، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية، وقد كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدى النصرانية. أما ابن باجه وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندى بدعوى أنهم لم يُولدوا فى جزيرة العرب، وخصوصاً إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها. ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الأصل الذى ينتمى

إليه العظيم، ولم نأبه للنفوذ الذى سيطر عليه، والتشجيع الذى لقيه من الأمة التى عاش فيها؟ لو فعلنا ذلك لقلنا إن نابليون لا ينتمى إلى فرنسا، ولما صح لألمانيا أو انجلترا أن تدعى كلتاهما الحق فى العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى"(٩٢).

من الواضح هنا أن الأفغانى يستعير هنا فكرة ابن خلدون التى تؤكد أن هوية المرء تتحدد بانتمائه اللغوى وثقافته والحضارة التى نشأ فيها. وهذه الفكرة ستنقل عند ابن خلدون وتتكرر عند عدد كبير من المستشرقين لاسيما غرونباوم وبرنارد لويس.

ويحاول الأفغانى أن يكتشف منطق التاريخ فى التقدم، على أساس نوع من المعادلة والتقابل بين الشرق والغرب، فيرى أن الغرب المسيحى استغرق عشرة قرون كى يتطور من التخلف إلى التقدم، ولا يمكن توقع تطور الشرق الإسلامى فى فترة أقل من هذه. ولاشك أن مثل هذه الملاحظة الأخيرة تتعارض مع ثورية الإصلاح عند الأفغانى؛ حيث كان لا يأبه بمنهج التدرج البطئ، ويعوّل على منهج الطفرة الثورى الذى يرفض الانتظار.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن: هل توجد فروق بين "الرد على الدهريين" و"الرد على رينان"؟

إن مضمون موقف الأفغانى من الدين لم يتغير من "الرد على الدهريين" إلى "الرد على رينان". ومع ذلك توجد عدة فروق تتعلق بالشكل والأداء والأسلوب؛ فبينما آلية الأفغانى في الرد الأول آلية هجومية أكثر منها دفاعية فإن آليته فى الرد الثانى يغلب عليها الدفاع أكثر من الهجوم. ونظراً لأن الرد الأول موجه إلى العامة فى الشرق، فإن الأفغانى استخدم آليات الإنشاء والخطابة والحماس لعرض حججه وبراهينه، وكان أداؤه آخذاً شكل

الجهاد المناهض للزندقة والإباحية. أما الرد الثاني، فلكونه موجه إلى الخاصة في أوربا، فإنه امتطى آليّات العقلانية الهادئة، وانتهج منهج الحداثة والليبرالية.

وليس من شك أن الأفغاني كان متمكناً في استخدامه لتلك الآليات وانتهاجه لهذا المنهج، إلى درجة أثارت إعجاب رينان ودفعته للقول: "تعرفت بالشيخ جمال الدين من نحو شهرين فوقع في نفسي منه مالم يقع لي إلا من القليلين، وأثر فيّ تأثيراً قوياً؛ وقد جرى بيننا حديث عقدت من أجله النية على أن تكون علاقة العلم بالإسلام هي موضوع محاضراتي في السربون... والشيخ جمال الدين نفسه خير دليل يمكن أن نسوقه على تلك النظرية العظيمة التي طالما أعلناها، وهي أن قيمة الأديان بقيمة من يعتنقها من الأجناس، وقد خيل إليّ من حرية فكره، ونبالة شيمه، وصراحته، وأنا أتحدث إليه - أني أرى أحد معارفي من القدماء وجها لوجه، وأني أشهد ابن سينا، أو ابن رشد، أو واحد من أولئك الملحدين العظام الذي ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الإسار"(٩٣).

وإذا كان البعض قد فهم من عبارة رينان الأخيرة أنه يصفه بالإلحاد، فهذا فهم غير صحيح؛ لأن رينان لا يشبه الأفغاني بالملحدين في إلحادهم، وإنما يشبهه بهم في عملهم "على تحرير الإنسانية من الإسار"؛ فوجه الشبه وضحته العبارة نفسها على أنه المساهمة في فك قيود الإنسانية وجعلها أكثر حرية؛ مما يؤكد ليبرالية الأفغاني وتحرره، بدليل أن ابن سينا وابن رشد كانوا كذلك مع كونهم مؤمنين بمعنى ما من المعاني، ومن هذه الزاوية يرى رينان في الأفغاني : ابن سينا وابن رشد.

وأضاف رينان فى تعليقه على رد الأفغانى : "ولست أرى فى البحث النفيس الذى عالجه الشيخ إلا نقطة يصح أن نختلف فيها حقيقة .. فلسنا بالتأكيد نذكر ما لرومة على تاريخ الإنسانية من نفوذ، ولا ما كان للعرب من نفوذ، ولكن هذه التيارات الإنسانية العظيمة فى حاجة إلى تحليل؛ إذ ليس كل ما كتب باللاتينية يزين تاج شهرة رومة، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربى، ولا كل ما نشأ فى بلد مسيحى من تأثير المسيحية، ولا كل ما ظهر فى البلدان الإسلامية من ثمار الإسلام"(٩٤).

لاحظ كيف تراجعت لهجة رينان بعد رد الأفغانى؛ فهو الآن لا ينكر ما كان للعرب من نفوذ، مع أنه فى المحاضرة أنكر أن يكون لهم دور إيجابى فى صنع الحضارة التى هى فى رأيه نتاج فارسى أندلسى حرانى نسطورى، أما الآن فيصل إلى أنه ليس "كل ما كتب بالعربية نتاج عربى"، أى أن "بعضه" ليس نتاجاً عربياً بعد أن كان "كله" ـ فى المحاضرة ـ ليس نتاجاً عربياً! ومما يكشف عن تراجع لهجته كذلك أنه يعتبر حكمه على العرب من هذه الزاوية مثل حكمه على اللاتين واليونان "هذه التيارات الإنسانية العظيمة فى حاجة إلى تحليل؛ إذ ليس كل ما كتب باللاتينية يزين تاج رومة، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربى".

ويعقب رينان على اتهام الأفغانى له بأنه لم يوف الكلام حقه، ولم يقل فى المسيحية ما قاله فى الاسلام، بقوله: "هذا قول حق، فجاليليو لم يلق من الكاثوليك خيراً مما لقيه ابن رشد من المسلمين ... وإذا كنت لم أطل القول فى هذه الحقيقة فلأن آرائى فى هذا الشأن معروفة لا حاجة بى إلى تكريرها

على مسمع من محفل علم بكل أعمالى وآرائى ... ولست أريد من المسيحى ترك عقيدة المسيحية ولا من المسلم ترك الإسلام؛ ولكن أريد من المسيحيين والمسلمين المتنورين أن يهتموا بالعلم اهتماماً لا تعوقه العقيدة، وقد تم هذا فى نصف البلدان المسيحية، ونرجو أن يتم مثله فى الإسلام. وإن يوما يتم ذلك فيه لمما أرحب به أنا والشيخ ونطرب له جميعاً"(٩٥). ثم أنهى رينان تعقيبه قائلاً: "ويلوح لى أن الشيخ جمال الدين قد زودنى بطائفة من الآراء الهامة تعيننى على نظريتى الأساسية، وهى أن الإسلام فى النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية فى الأراضى الإسلامية، ولكنه فى النصف الثانى خنق الحركة العلمية وهى فى حظيرته، فكان هذا من سوء حظه"(٩٦).

ويبدو من قول رينان الأخير أنه عدّل من زعمه القائل بأن الإسلام ضد العلم؛ لأنه هو ذا يذكر أن الإسلام لم يعق حركة العلم فى النصف الأول من وجوده. وكما يقول أحمد أمين :"وهذه النتيجة الأخيرة - من غير شك - فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة، وهى تؤدى حتماً إلى أن مقاومة العلم ليست من طبيعة الإسلام، ولو كانت من طبيعته ما شجع الحركة العلمية فى أوله ولا آخره"(٩٧). ومع هذا يبدو أن رينان لا يزالُ يخلط فى أحكامه بين الإسلام القرآنى وتاريخ المسلمين والصورة الجامدة للإسلام التى صنعها الحكام المستبدون وفقهاء السلطة فى العصور المتأخرة.

ورغم الاختلاف فى الرأى بين رينان والأفغانى، فإن كليهما قد عبّر عن إعجابه بالآخر، ولم يخرج أى منهما عن آداب ورصانة المناظرة العلمية، بل ضرب الاثنان مثلاً رائعاً لأصول الحوار العلمى.

ويبدو أن الأفغانى قد أراد أن يستغل أجواء محاضرة رينان والردود المتعددة عليها استغلالاً سياسياً فى مهاجمة السياسة الانجليزية الاستعمارية؛ حيث كتب مقالة بعنوان "الإسلام والعلم: فاعتبروا يا أولى الأبصار" بجريدة البصير(٩٨)، تعليقاً على رد آخر على رينان بقلم "أحد أفاضل الفرنسيين الجزائريين" (لم تذكر الصحيفة اسمه)، حيث امتدح الأفغانى رينان رغم اختلافه معه، كما امتدح باريس لحريتها، فقال :" إن رينان الفيلسوف قد ألقى فى باريس، كرسى الحرية، خطاباً جعل موضوعه الإسلام والعلم، وأظهر فيه أفكاره التى ذهبت به إليها حدود الشواهد التاريخية. وما حاد فى خطابه عن سنة الأدب، وما تجاوز حدود الكمال الذى يقضى بها وجوب احترام الأمم فى ما تنتحله دينا"(٩٩).

ويسجل هنا الأفغانى تقديره للحرية التى تتمتع بها الأمة الفرنسية؛ إذ قام الكثير من الفرنسيين بالرد على رينان وبيان أخطائه، يقول :"امتعض كثير من عظماء الأمة الفرنسوية وتجهموا من مقاله، وحسبوه خروجاً عن النصفة، ومروقاً عن محيط العدل فى الحكم، وتعدياً على حقوق من يجب رعايته عليهم من المسلمين عموماً، وسكان الجزائر وتونس خصوصاً، حتى قام من هذه الأمة الشريفة من له الكلمة العالية فى الحكومة، وكتب مقالة تذمَّر فيها من خطاب رينان، وبيَّن هفواته، وأقام الأدلة على سقطاته، وزاد عن الديانة الإسلامية، ودافع عن المسلمين، وأبان ما كانوا عليه من الدرجة الرفيعة فى الآداب والفلسفة. وما دعاه إلى مقالته هذه إلا فضيلة مراعاة الأمم فى أديانها، وحسن السياسة"(١٠٠). ويبين هذا القول من الأفغانى أنه لم يتراجع قط عن إيمانه بالإسلام، فضلاً عن كونه لم يغير أيا من مواقفه السابقة؛ فهذه

المقالة مكتوبة فى أجواء الردود على رينان، ولهجتها تكشف عن ثبات الأفغانى على إسلامه وعروبته؛ مما يؤكد خطأ الذين حاولوا أن يستنبطوا من "رد الأفغانى على رينان" ما يدل على إلحاده.

ولأن الأفغانى مكافح سياسى بالدرجة الأولى ضد الاستعمار؛ فإنه عمل على نقل المسألة إلى أرضية سياسية؛ حيث وظفها لمهاجمة الانجليز وسياستهم الاستعمارية التى تقوم على وأد حرية الفكر، وعدم "مراعاة الأمم فى أديانها"؛ ففى الوقت الذى يمتدح فيه أسلوب الحرية الذى ينتجه الفرنسيون باعتباره كمالاً من الكمالات، ينتقد الأسلوب الانجليزى المستبد، يقول : "وما يقدر هذا الكمال أحد حق قدره إلا إذا نظر إلى الأمة الانكليزية، وتتبع معاملاتها مع المسلمين فى الهند. إن الإنكليز تحكم خمسين مليوناً من المسلمين. ولا ترى لهم على نفسها حقاً، ولا يختلج ببالها وجوب مراعاتهم، ولا احترام ديانتهم. إن قسس الأبروتستانت المغرورين يقومون فى شوارع البلاد الهندية على سوقهم، ويطعنون فى الديانة الإسلامية طعناً تقشعر منه الأبدان، ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان، ويختلقون أقوالاً يستبشعها الأوباش، وينسبون إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فى رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تنبو عنه الطباع. وكل هذا بمرأى من الحكومة، ومسمع من الأمة الانكليزية. وما تسمع من أحد منها إنكاراً، ولا ترى فى وجوهها من هذه التعديلات اغبراراً".(١٠١) ويذكر الأفغانى كتابين من كتب التبشير المسيحى فى الهند آنئذ، مليئة بالسب والقذف فى شارع الديانة الإسلامية، وهما كتاب "ميزان الحق" وكتاب "المسيح الدجال". ويكشف هذان الكتابان عن أباطيل لا حصر لها. ومع ذلك إذا قام أحد من علماء المسلمين بالرد عليها "يُلقى القبض عليه بدعوى إثارة الفتنة، ويرسل بلا

محاكمة إلى جزائر أندمان. إن المولوى رحمة الله الهندى[١٠٢] ما هرب إلى مكة المكرمة إلا بهذه التهمة التى تسببت عن المباحثات الواقعة بينه وبين القس فندرك الأبروتستانتى. وإن جواد الساباط ما فَرَّ ليلاً من الهند إلى جاوة إلا لتأليف البراهين الساباطية رداً عن دينه ورداً لأراجيف القسس الانكليزية"[١٠٣].

هكذا وظف الأفغانى محاضرة رينان والردود عليها لصالح قضيته السياسية، إذ انتهزها فرصة لمهاجمة السياسة الانجليزية المناهضة للدين الإسلامى فى الهند.


خاتمـــة

كان لمحاضرة رينان ورد الأفغانى عليها آثار لاحقة على أكثر من مستوى فى الحركة الاستشراقية من ناحية، والفكر العربى الحديث من ناحية أخرى؛ فإذا ما بدأنا بآثار آراء رينان نفسها المطروحة فى المحاضرة عن معارضة الإسلام للعلم والفلسفة، والقصور النسبى للعقلية العربية وعجزها عن الإبداع، وتوقفها عند دور الشرح للتراث اليونانى دون تطوير أو تجاوز.. نلاحظ أن تلك الآراء وجدت استمراراً بعد ذلك على أيدى مجموعة من المستشرقين ، مثل كير وغيره من الذين واصلوا تكريسها وتدعيمها. وفى داخل الفكر العربى الحديث نفسه نجد تأثيراً جزئياً ونسبياً ـ ولو مرحلياً ـ على بعض المفكرين الذين اعتقدوا فى أولوية العقل اليونانى علمياً وفلسفياً، ومن ثم راحوا يتلمسون للتراث العربى أصلاً يونانياً، وسعوا لوضع بلدانهم فى إطار الحضارة اليونانية. ونجد هذا جلياً عند طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" الصادر عام ١٩٣٨، وعند عبد الرحمن بدوى الذى كرّس لفكرة الأصول اليونانية أكثر من كتاب له، مثل "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" و"الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام"، لكنه أكد فى الوقت نفسه "دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى". وذهبت مجموعة كبيرة، منها على سامى النشار ولويس عوض إلى قبول نظرية وساطة العرب فى نقل الفلسفة والشريعة والقانون، واقتصار خلقهم على علم الكلام والآداب وبعض العلوم التجريبية. ثم تحدث زكى نجيب محمود عن الشرق الفنان والغرب العالم، تلك بعض الآثار التى كان موقف رينان من الإسلام والعروبة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى ـ أحد محركيها.

أما رد الأفغانى على رينان، منضماً إلى سائر كتاباته ، فقد خلف آثاراً واسعة النطاق على محمد عبده فى ردوده على هانوتو وزير خارجية فرنسا آنئذ، وقد نُشرت هذه الردود فى كتاب "الإسلام بين العلم والمدنية"، كما تجلى

أثر الأفغانى فى ردود محمد عبده على فرح انطون الذى عبر حرفياً عن الرؤية العلمية المؤدلجة التى سادت أورّبا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، كما تجلى ذلك الأثر فى ردود عبده على رؤية فرح انطون لابن رشد، وهى ردود بالضرورة على رينان؛ لأن فرح انطون لا يعبر عن وجهة نظر خاصة بقدر ما يعبر عن وجهة نظر رينان حول "ابن رشد والرشدية". ولم يقف أثر الأفغانى عند محمد عبده، بل تعداه إلى محمد رشيد رضا فى ردوده على كرومر، وإلى عباس محمود العقاد فى دفاعه المجيد عن الإسلام، وإلى طه حسين فى المرحلة الأخيرة من كتاباته عن الإسلام.

نصوص مختارة

مـــن

أهم كتابات الأفغانى

(النص الأول)

رد الأفغانى على ارنست رينان

إن المحاضرة تشتمل على نقطتين أساسيتين (١) ان الديانة الإسلامية كانت ـ بما لها من نشأة خاصة ـ تناهض العلم، (٢) ان الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة، ولا للفلسفة.

"فأما عن النقطة الأولى فإن المرء ليتساءل بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها : – أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها، أم كان منشؤه الصورة التى انتشرت بها الديانة الإسلامية فى العالم، أم أن أخلاق الشعوب التى اعتنقت الإسلام، أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتها الطبيعية هى جميعا مصدر ذلك؟ لاريب أن قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلائه هذه النقطة".

فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المبجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد، كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال (يعنى العلم والفلسفة).

"وأما النقطة الثانية فالكل يعلم أن الشعب العربى خرج من حال الهمجية التى كان عليها وأخذ يسير فى طريق التقدم الذهنى والعلمى، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته السياسية، وقد تمكن فى خلال قرن من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية .. فتقدمت العلوم تقدماً مدهشاً بين العرب وفى كل البلدان التى خضعت لسيادتهم وقد كانت رومة وبيزنطة المدينتين الرئيسيتين لعلوم اللاهوت والفلسفة بل مبعث أنوار المعارف الإنسانية كلها ... ثم جاء الوقت الذى وقف فيه علماء هاتين المدينتين عن البحث، وتهدمت فيه نصبهم التى أقاموها للعلم، ودرجت كتبهم القيمة فى طى

النسيان، وقد كان العرب فى ذلك الجهل حين شرعوا يتناولون ما تركته الأمم المتمدنة، فأحيوا تلك العلوم المندثرة ورقّوها وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل، أو ليس هذا دلالة بل برهانا على حبهم الطبيعى للعلوم؟.

صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به، بيد أن هذه العلوم التى أخذوها بحق الفتح قد رقوها ووسعوا نطاقها، ووضحوها ونسقوها تنسيقا منطقيا، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق، وتنطوى على التثبت والدقة النادرين، وقد كان الفرنسيون والانجليز والألمان لا يبعدون عن رومة وبيزنطة بُعد العرب عنهما، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ولكنهم لم يفعلوا، حتى جاء اليوم الذى ظهر فيه منار المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهاءه على الغرب، فأحسن الأوروبيون اذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو فى ثوبه اليونانى على مقربة منهم، أو ليس هذا برهانا آخر ناصعا على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعى للعلوم؟.

"وبينما يسلم مسيو رينان بأن البلدان الإسلامية فى غضون خمسة قرون من سنة ٧٧٥م إلى أواسط القرن الثالث عشر كانت تحتوى علماء ومفكرين عظاما، وأن العالم الإسلامى إذ ذاك كان يفوق العالم المسيحى فى الثقافة الذهنية، إذ يقول : – إن أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كنابهى السياسيين من أصل حرّانى أو أندلسى أو فارسى أو من نصارى الشام، ولست أريد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذى لعبوه فى العالم الإسلامى، ولكن أرجو أن يسمح لى أن الاحظ أن الحرّانيين كانوا عربا وأن العرب لما احتلوا أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عربا وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل

الإسلام بعدة قرون لغة الحرّانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهى الصابئة، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربا غسّانيين اهتدوا بهدى النصرانية أما ابن باجه وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندى بدعوى أنهم لم يولدوا فى جزيرة العرب، وخصوصا إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها.

"ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الأصل الذى ينتمى إليه العظيم، ولم نأبه للنفوذ الذى سيطر عليه، والتشجيع الذى لقيه من الأمة التى عاش فيها؟ لو فعلنا ذلك لقلنا إن نابليون لا ينتمى إلى فرنسا، ولما صح لألمانيا أو انجلترا أن تدعى كلتاهما الحق فى العلماء الذى استوطنوها بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى".

"إن العقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين، والعلم ـ على ما به من جمال ـ لا يرضى الإنسانية كل الارضاء وهى التى تتعطش إلى مثل أعلى وتحب التحليق فى الآفاق المظلمة السحيقة التى لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها"[١٠٤].

(النص الثانى)

أصالة العرب العلمية

أخذ المنصفون اليوم، من علماء الغرب، بالاعتراف للعرب ببعض الفضل، بما سبقوا إليه، كالجبر، وهو من موضوعات العرب، وواضعه "أبو السمح".

والجاذبية، والمركز، لم يكن المكتشف لها "اسحق نيوتن" مع الاعتراف بفضل الرجل، فمكتشفها "أبو بكر بن بشرون" من الجيل الثالث للهجرة، وعرفها بقوله، عند ذكر مركبات الكيمياء "قوة حاسة قابضة منعكسة إلى المركز، الأرض"!

وكذلك التحليل والتركيب من مكتشفات ابن بشرون من تلاميذ أحمد بن مسلمة المجريطى الذى عاش فى الجيل الثالث، وذكر ذلك فى رسالته لأبى السمح فى الكيمياء الموجودة فى مقدمة ابن خلدون تحت تعبير "الحل والعقد".

واكتشاف الفوسفور واستحضاره، اكتشفه ابن بشرون كذلك. والمؤرخ الألمانى "هفر" فى كتابه: "تاريخ الكيمياء" يقول صراحة إنه وجد فى المكتبة الملوكية رسالة ترجمت إلى اللاتينى "لبشير"، من علماء العرب، الموجود قبل أعصر، يعرف استحضار الفوسفور من "الأدرار" ويسميه "الياقوت الجمرى الاصطناعى".

واستحضار الأوكسجين من حجر المغنيسيا، وهو من مكتشفات ابن بشرون وعرفه بخاصته فى الرسالة المار ذكرها لأبى السمح، وتعبيره عنها "بروح حساسة، أى غاز".

وكذلك الأيدروجين وخاصيته، وأن الواحد منهما لحاسته يطفئ الأجسام الملتهبة، ويصعد مرتفعا، والثانى يلهبها، وهو أحط من الأول.

وحامض الآزوت، وهو من مكتشفات جابر بن حيان الكوفى، ولم يستطع الغربيون إنكاره أو ادعاءهم اكتشافه، وجابر عاش فى الجيل الثانى للهجرة وفى العصر الثامن للميلاد، يعنى قبل ألف ومائة سنة تقريباً.

وحامض الكبريت، اكتشفه أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، المولود فى مدينة (الرى) فى بلاد العجم سنة ٢٤٦هـ وتوفى سنة ٣٢٩هـ، وعرف استحضاره وذكره فى كتابه (الحاوى) فى فن الكيمياء باسم "روح الزاج"، وأنه بتقطير "زاج قيرس" التى هى "كبريتيت الحديد" يستحيل حامض الكبريت الذى هو أهم الحوامض وألزمها وأنفعها فى الصنائع.

والكبريتى، وغيرها من عمادات مباحث الكيمياء، كل ذلك من مكتشفات العرب. وكان الأساتذة فى علم الكيمياء للجيل الثالث للهجرة أحمد ابن مسلمة المجريطى، وتلميذه ابن بشرون، وأبى السمح، وقد تقدمهم مثل جابر بن حيان الحرانى، ومن بعدهم زكريا أبو بكر الرازى، وغيرهم.

أما أحمد بن مسلمة المجريطى، وهو من انتهت إليه الرياسة فى مختلف العلوم فى الأندلس، (فى الجيل الثالث للهجرة وما بعده)، فما كذب فى قوله "الكيمياء ثمرة الحكمة"، وأنها "تتم بالصناعة"، أى يتم عمل المعادن الخسيسة، وترفيعها للذهب، أو الفضة (صناعة).

أقول هذا، لا تقليداً للطغرائى، ولا لأنى عانيت هذا الأمر، أو أشير على أحد أن يعانيه، أو يولع به، وليس ذلك لاستحالته كما يتوهمون، بل لعدم توفر أسبابه العلمية والفنية، وعدم وجود الأستاذ فيه. وشغف الخلق فى معدن الذهب معلوم، الأمر الذى يذهب معه كل عقل، ودرّيه، فيحاول المولع لاقتطاف ثمرة الحكمة بمحض الجهل، والتخبط بتجارب وأمور لا تثمر إلا الخيبة.

أما براهين ابن خلدون، في انكاره على المجريطي وابن بشرون قولهما بصحة الكيمياء، وموافقته لأستاذه "التلفيقي"، وحكمهما باستحالة صحتها (الكيمياء)، لم يكن بالاستناد منهما إلى علم، بل جل برهان ابن خلدون وأستاذه، أن رسالة ابن بشرون في الكيمياء من قبيل الألغاز، ومعانيها لا تكاد تبين ، مع أن الرسالة بكافة ألفاظها ومعانيها صناعية محضة، وفنية صرفة.

وعلم الكيمياء له اصطلاحات خاصة يفهمها من يعاني ويدرس ذلك العلم. ولما كانت الكيمياء ثمرة الحكمة والعلم، كما صرح المجريطي، كان فهم ما يكتب في شأنها عويصا، يحتاج إلى تحقيق في النظر، وممارسة في العمل.

ولم يدع ابن خلدون وأستاذه التلفيقي أنهما عاينا هذا الفن، ولا هما فندا ما ورد في الرسالة عن طريق علمية، أو أتيا بالحجج والبرهان. بل غاية ما قالاه كما سبق (أن الرسالة لما كانت من قبيل الألغاز أو لا تكاد تبين، فهي إذن لا تتم - يعني الكيمياء - إلا بالسحر، أو بأرفاد ما فوق الطبيعة). مع أن الرسالة، كما قدمنا، صناعية فنية صرفة، تنطبق في معانيها على فن الكيمياء الحديث، المأخوذ بدون شك عن جهابذة العرب، أولئك الأعلام الذين وصلوا من كل فن إلى الغاية منه، خصوصا فيما نحن في صدده (الكيمياء).

ولا بد أن يأتي زمان، إن دام الحال على هذا المنوال، من البحث والتنقيب، والتجربة، أن يتوصلوا إلى فهم حقائق هذا الفن الجليل واقتطاف ثمراته.

قلنا إن علم الكيمياء قد أخذه الأوربيون عن العرب بشكل ناقص، لغريب اصطلاحاتهم فيه، والتزامهم التعمية بأكثر مباحثه، لأنه لم يكن

قصدهم منه ترقية الصناعة، وايجاد الأصباغ، والأجزاء الكيماوية، على نحو ما فعل الأوروبيون بعلم الكيمياء، بل كان غرضهم (العرب) عمل الذهب بالصناعة، ومع كون أوروبا لم تعتن، ولم تهتم إلا بقشور ذلك العلم، وهى مقدمات لنتيجة، فقد قامت تلك القشور لدى الغربيين مقام تحويل المعادن الخسيسة إلى الذهب، بدليل ما انتفعوا بها فى شعبات الصنائع والتجارة.

ثم أن ابن بشرون، فى رسالته لأبى السمح، قد دل باشارة، وبتعبير خاص، على المادة التى يمكن بها العمل، وهى ما يسمونه باصطلاحهم "الحجر الفلسفى، أو المكرم، أو حجر الحكمة"، وأنصف كل الإنصاف بقوله "إن معرفة المادة وحدها لا تفى بالغرض المقصود، ولا تثمر إذا لم يتمكن طالب ذلك العلم من معرفة عمادات تلك الصناعة، ومنها "التحليل والتركيب.."

هذه الصراحة فى أساس فن الكيمياء، وجدت مسطرة فى رسالة ابن بشرون العربى، قبل الجيل الثالث للهجرة وبعده، وعلماء أوروبا يدعون، بدون محاشاة أو مبالاه، أن المعلم "لافوازيه" هو أول من تنبه فأثبت التحليل والتركيب!.

نعم .. إن ابن بشرون لم يذكر بلسانه العربى لفظه "تحليل" و"تركيب"، بل قال "الحل" و"العقد"، وهو الأصح فنا وفهما.

ثم ذكر ابن بشرون بعد التحليل والتركيب، أو بعد الحل والعقد، عمادا آخر، وهو "التقليب"، وفسره بقوله :"تقليب الشئ من جوهره إلى جوهر غيره، ارتقاء". قال : "فالتراب يستحيل نباتا، والنبات حيوانا، وأن أرفع مواليد النبات أدنى طبقات الحيوان، سلسلة تنتهى عند الإنسان، إذ هو آخر الاستحالات الثلاثة ونهايتها .. الخ".

وقد ذكر فى معرض التحليل والتركيب، أو الحل والعقد، قائلا: اننا لو أخذنا مادة مركبة وحللناها، ثم أعدنا تركيبها (وهو ما يسمى اليوم فى علم الكيمياء الحديث "أصول سانتاز") يستحيل أن ترجع تلك المادة إلى ما منه تركبت، لتبادل أجزائها الفردية، واتحادها مع بعضها على القانون الفنى، الذى كان بلا ريب معروفا عند العرب.

وقد صرح ابن بشرون أيضا بامكان حصول جسم مستقيم معتدل، بالتفاعل الكيماوى طبعا. وهذا هو المفهوم اليوم عند من درس مقدمات الكيمياء، وعلم أن الأساس (مثل البوتاس، مثلاً) إذا تعامل مع حامض الأزوت، فعلى التدريج تذهب خاصة الأساس وخاصة الحامض، ويحصل هناك جسم معتدل، ليس هو بالأساس ولا بالحامض، ويسمونه "أزوتيت البوتاس"، لا يؤثر على الترنسول ولا على ما هو أشد منه إحساسا.

هذا النوع من أنواع ما يسمونه علماء العرب الأقدمون "التقليب"، فمن لم يدرس ذلك الفن، ويعلم أصوله، يتوهم لا شك كما يتوهم بعض المغاربة الطوافين فى الأرض، الذين يموهون على السذج من الخلق (بعلم الكيمياء). ويفهمونهم أن "التقليب" عبارة عن مص أوراق على شكل الدينار، والدمدمة عليه، وحرق البخور، والعزائم، فتنقلب الورقة دينارا!

فأين هذا من أقوال ابن بشرون ومقاصده، وأستاذه المجريطى، اللذان وصلا بلا ريب إلى الغاية، والثمرة المطلوبة من هذا الفن.

ثم ذكر بعد "التقليب" عمادا آخر هو "التنشيف".

وهذا العماد غاية فى الأهمية، ويكفى أنه لا يتم الأمر بدونه، مع استكمال شروط العمادات الأخر. وقد ثبت فى الفن الحاضر أن التنشيف، أو التجفيف، على أنواع :

فمن المواد ما يسمونها صابونيــة، لا يمكــن تنشــيفها بــالهواء، ولا بالشمس ولا بالحرارة، لأنها لو وضعت على حرارة مهما كانت درجتها خفيفة، أو معتدلة، أو شديدة (وهى تحت تماس الهواء) فلا تجف، لتواصل امتصاصها ما فى الهواء من ماء. فلذلك يراجعون فى معالجتها أنواعا كثيرة من أصول التجفيف، أو التنشيف. منها ما يضعونه فى ناقوس من زجاج ضمنه حوض فيه حامض الكبريت الصرف، وفوق الحوض أو الاناء تلك المادة التى يراد تنشيفها، فتوضع على لوح من زجاج تطلى أطرافه بمادة لزجة يوضع عليها الناقوس لمنع الهواء من الخارج.

وبتلك الطريقة يمتص حامض الكبريت ماء الهواء ورطوبته، فيحصل تجفيفها.

والنوع الثانى للتجفيف، وهو وضع المادة تحت مخلية (مخلخلة) الهواء، وتوالى استعمالها حتى تجف وتنشف. والنوع الأخير، وهو لم يذكر فيما طالعته من كتب الكيمياء الحديثة، وإنما وجدته فى كتب القوم (أى علماء العرب) وكان ذكرهم له من قبيل الإشارة إذ قالوا بعد البحث فيما للحرارة والبرودة من التأثير، ذلك البحث الدقيق بقولهم: "مادة حساسة"، استحضارها يكون من برادة النحاس بعد اخراج سواده حتى يصير نحاسيا، ومعاملته بحامض الكبريت (الزاج) الخ.

ولا نرى هذا الوصف ينطبق على غير الحامض الكبريتى الذى يعمل بواسطته الثلج اليوم، لشدة برودته بتبخره السريع.

ثم ذكر من العمادات "التنقية" لمنع المادة من الفساد، وتطهيرها من دنسها، واخراج آفتها منها، وهذا معروف بالفن الحاضر "بالتطهير"، ومواد التطهير كثيرة، منها الكحول الصرف، والأكسجين (مولد الحموضة)، وقد

رجحوه على الكلور، لحفظه المادة العضوية من غير تخريب، ويفيد بالتبييض أكثر من فائدة الكبريت أيضا.

ثم ذكر "التكليس" فى عداد العمادات المهمة، فمن التكليس ما يتم بالاحتراق تحت تضييق الهواء النسيمى، ومنه ما يحصل بتفاعل الحوامض .. الخ.

فمن هذا كله نعلم أن الكيمياء لا يمكن الحصول عليها إلا بالتعلم الصحيح، والنظر الدقيق، والتجارب الممتادية عند فقد الأستاذ، وبالإجمال، فالكيمياء صنعة من أدق الصنائع، وفن من أجل الفنون، ولا ريب أنه ثمرة العلم والحكمة "كما قالوا حقا".

أن ابن مسلمة المجريطى، وتلميذه أبا بكر بن بشرون، قد صرحا بأن معرفة الحجر، أو المادة التى يمكن العمل بها، غير كاف وحده، إذا لم تكن المعرفة تامة بتلك العمادات التى هى روح تلك الصناعة.

وابن خلدون لم يدع، ولم يقل إنه عثر على المادة، وأتقن هذه العمادات، (كما سبق القول) بحسب الأصول الفنية، وأنه جربها على ما يتطلبه العلم، ولم ينجح ليصح إذ ذاك انكاره، ويكون قوله حجة على ابطالها، إخراجها من عداد الصناعات، وأنها لا تتم إلا بالسحر، أو بأرفاد بعالم مما فوق الطبيعة، أو بالنفوس الخيرة، أو الشريرة، وما كانت حجته على هذا القول إلا أنه وجد الرسالة من قبيل الالغاز، كما ذكره. وهكذا وافقه أستاذه التلفيقى، وليس لهما من برهان غير أنهما وجدا معانيها "لا تكاد تبين".

فياترى، لو أخذ ابن خلدون وأستاذه التلفيقى ، كتاب الكيمياء الحديث اليوم، ورأى (ك١ أ٤) وأن ذلك معناه حامض الكبريت، أو (د ى٢ ك) أنه كبريت الزيبق. وهو لم يدرسه، أو يعانى ذلك الفن أو يأخذه من أهله بالتعلم،

لا شك كان ينكر ذلك، ويقول إنه ليس بعلم، بل أحاجى وألغاز، وأضاليل بحروف مقطعة وأرقام، أو كان يقول إنها من قبيل السحر، لأنها لن تبين له واضحة، ولا لاستاذه التلفيقى، كما تظهر بسائط الأمور.

ثم أن ابن خلدون قد صدق بحالومية أحمد بن مسلمة المجريطى، وهى: "طماغس بعد أن يسواد وغدامس توفنا غادس"، وقال : إن تلك الكلمات والأسماء الأعجمية إذا تلاها الانسان قبل النوم، بعد رياضة، وصدق توجه فإنه يرى بها ما يحب أن يراه مما تتوق نفسه لمعرفته.

وقال ابن خلدون أيضا "إنه رأى بها مراء غريبة كانت نفسه تتشوق للوقوف عليها" وبالنتيجة، فقد قال بصحتها "وان التجربة قد اثبتتها الخ" مع أن تلك "الحالومة" لا تنطبق على علم بأصول، ولا على فن يحصل بالمزاولة والممارسة، أو ما يقول عليها برهان عقلى.

ومن الغريب أن يصدق ابن خلدون مثل هذه "الحالومية" (وربما يكون تصديقه حقا) وينكر علما مثل الكيمياء الذى لم يقف على حقيقته أو يثبت وقوفه عليه، ولم يعان أمره، واصطلاحاته، مع اعترافه بأن الكيمياء صناعة غريبة المنحى، بعيدة التناول عن جيل البداوة، مفتقرة إلى صحة النظر، والتدقيق فى علوم من تقدم من اليونان القدماء والكلدانيين قبل جابر بن حيان الحرانى.

هذا ما رآه ابن خلدون، وهذا ما ارتأيته فى هذا المطلب، ولا يصح أن يرتاب المنصف بأن ابن خلدون من مفاخر الأمة، وأنه أغزر العلماء مادة، وأدقهم نظرا، وأصحهم قياسا، وأنفاهم للخرافات عن الدين، وأسرعهم أخذا بالمعقول، وأكثرهم ردا للباطل من القول، وأبعدهم عن التقيد بالمألوف عن

غير علم بالفائدة، وبالاجمال: فالعالم عالة على فضل ابن خلدون فى حكمة التاريخ، إذ هو الواضع لها، ولا منازع.

(تراثنا المجيد)

هاتوا مكتبة بغداد والأندلس والقيروان، وما ترجم فى عصر الخلفاء العباسيين، وما حقق علماء العرب من المباحث، وما ألفوه من الكتب الفلسفية، والطبيعية، والكيمياء، وبعد ذلك طالبونى وألزمونى الحجة بعدم استيفاء أولئك العلماء مواضيع ما نرى من المباحث فى العلوم والفنون الوافدة إلينا عن طريق الغرب اليوم.

ودعوا عصر الجليد يستحوذ على قارة أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة فى ذلك الإقليم متعذرة كما كانت أولا، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق، خصوصا متى تغير شكل الحكم فى أهله، فترون الشرق قد عاد مشرقا بالعلماء، زاهرا بحقائق العلوم، مثبتا مقررا لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثرا [١٠٥].

(النص الثالث)

إشارات علمية فى القرآن الكريم [١٠٦]

... أما كروية الأرض، وهى من الحقائق العلمية، فقد أشار إليها القرآن بقوله (والأرض بعد ذلك دحاها)، والدحى، بلغة العرب (البيض) أو الشكل البيضى (البيضاوى) وهو الكروى أو الأقرب إليه.

فهذه الاشارة تكفى لتتفق الحقيقة العلمية مع القرآن، أو ترجع بالتأويل ليتفق القرآن مع الحقيقة العلمية، لا أن يختلفا.

وأما ثبات الشمس، وأنها تدور على محورها، فقد أشار إلى ذلك بقوله (والشمس تجرى لمستقر لها) والجرى والدوران بمعنى واحد، وكذلك المحور والمستقر، فلا تثريب على مَنْ يستنتج أن الشمس تجرى على محور لها، هذا إذا كانت الحقيقة العلمية ما ذكرنا (من دوران الشمس على محورها) فالقرآن يكون قد أشار إليها وما خالفها.

ووصل علماء الفلك بالبحث إلى أن الأرض والشمس كانتا جرما واحدا، ثم انفصلت الأرض كرة كما هى اليوم، وكان السديم، إلى آخره.

فان تقرر هذا كحقيقة علمية، فإنا نرى فى القرآن مالا يخالفهما، بقوله (كانتا رتقا ففتقناهما). وإذا نظرنا مثلا فى علم الثروة، رأينا أن كثيرا من المتأخرين قد ادعوا وضع قواعده الكلية، ونوه بذكر أفرادهم لبراعتهم بفن الثروة، ومن أعظم تلك القواعد وجوب جباية العشر وقت حصاده، وما ينطوى تحت ذلك من أموال يؤخذ عنها (رسوم) عند وجودها، وأن من فوائد ذلك سهولة أداء الزارع ما عليه من الحق فى وقت الحصاد .. الخ.

فنرى أن القرآن قد سبق أولئك العلماء فى فن الثروة، وجاء بتلك القاعدة، بقوله : "وهو الذى أنشأ جنات معروشات، وغير معروشات، والنخل والزرع مختلفا أكله، والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه، كلوا من ثمره إذا اثمر، وآتوا حقه يوم حصاده).

وهكذا ترى فى القرآن، إما اشارات إلى كليات العلوم وقواعدها، وإما بصراحة، وقد يطول الشرح فى تتبعها كلها، فاجتزأنا بهذا القليل عن الكثير، وتركنا لطالب المزيد التتبع.

ومما أشغل العلماء، كيفية فناء العالم، والصورة التى يتم بها،. فتتبعثر الأرض. وغاية ما وصلوا إليه أن الفناء الأرضى، وقيامتها، انما يتم باختلال النظام الشمسى بالزلزال.

وعلى هذا نرى القرآن قد أشار، بل صرح بذلك بقوله : (يا أيها الناس أتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شئ عظيم). وبقوله (اذا زلزلت الأرض زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها).

أما الاشارة إلى اختلال النظام الشمسى، فقد قال فى بحث الساعة وعلاماتها (وترى الأرض بارزة)، أى خارجة عن محورها، غير راضخة للنظام الشمسى، وإذا ما حصل ذلك فلا شك يختلف ما عرف من الجهات اليوم فيصير الغرب شرقا والجنوب شمالا، وبذلك الخروج عن النظام الشمسى وما يحدثه من الزلزال العظيم، لا شك تتبعثر أجزاء الأرض لبعدها عن المركز، وتتسف الجبال نسفا، وتتحول براكين هائلة، وبالنتيجة تخرب الكرة الأرضية، ويعمها الفناء بما فيها من حيوان، وتقوم القيامة، والله أعلم.(١٠٧)

(النص الرابع)

أوروبا والإسلام

إن أهل اوروبا مستعدون لقبول الإسلام إذا أحسنت الدعوة إليه، فقد قارنوا بين الدين الإسلامى وبين غيره فوجدوا البون شاسعا من حيث يسر العقائد وقرب تناولها، وأقرب من أهل أوروبا إلى قبول الإسلام أهل أمريكا، لأنه لا يوجد بينهم وبين الأمم الأسلامية عداوات موروثة ولا أضغان مدفونة مثلما هى الحال بين المسلمين والأوروبيين.

والقرآن من أكبر الوسائل فى لفت نظر الافرنج إلى حسن الإسلام، فهو يدعوهم بلسان حاله، لكنهم يرون حالة المسلمين السيئة من خلال القرآن فيقعدون عن اتباعه والإيمان بهُ. فإذا أردنا اليوم أن نحمل غيرنا على الدخول فى ديننا، وجب علينا قبل كل شئ أن نقيم لهم البرهان على أننا متمسكون بخصال الإسلام. (وإلا) لم نكن مسلمين كاملين.

من ذلك (أن القرآن) أول من دلنا على الوصول إلى الحقائق بالطريقة الفلسفية وهى "لمَ"؟ و"لماذا" ؟. إذ أن معظم آيات القرآن واردة فى معرض: لم كان الأمر كذا؟. ولماذا كان الأمر كذا؟. وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول على هذا السؤال، وليست الفلسفة سوى ذلك.

ومن مزايا القرآن أن العرب قبل انزال القرآن عليهم كانوا فى حالة همجية لا توصف، فلم يمض عليهم قرن ونصف من الزمان حتى ملكوا عالم زمانهم، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلما وفلسفة وصناعة وتجارة، وكل هذا لعمرى لم ينتج إلا عن هدى القرآن وارشاد القرآن. فالقرآن وحده الذى كان

كافيا فى اجتذاب الأمم القوية وهدايتها، جدير أن يكون كافيا اليوم أيضا فى اجتذاب الأمم الحديثة وهدايتها.

لولانا!! لولانا!! القصور منا والتبعة علينا، انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانية ومضامينه إلا الاشتغال بألفاظه وإعرابه والوقوف عند بابه دون التخطى إلى محرابه.(١٠٨)

(النص الخامس)

الاصلاح الدينى

إنا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق، وإن ما نراه اليوم فى حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقى والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا فى تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضا بسلطانهم علينا، وبذلك تتحول صبغة الإسلام التى من شأنها رفع راية السلطة والغلب إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الاجنبى.

لابد من حركة دينية. وهى اهتمامنا بقلع ما رسخ فى عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى، وبعث القرآن وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى.

ولابد من تهذيب علومنا وتنقيح مكتبتنا ووضع مصنفات فيها قريبة المأخذ سهلة الفهم لنستعين بها على الوصول إلى الرقى والنجاح.

وإننا لو تأملنا فى سبب انقلاب حالة عالم أوربا من الهمجية إلى المدنية، نراه لا يتعدى الحركة الدينية التى قام بها "لوثر" وتمت على يديه، فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين، ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا باصرار وعناد والحاح، فأصلح

بذلك أخلاقهم وقوّم اعوجاجهم وطهر عقولهم، ونبههم إلى أنهم إنما ولدوا أحرارا فلماذا استعبدهم المستعبدون؟.

وقد نشأ عن نشوء "البروتستانتية" في أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوتها "الكاثوليكية" فجعل كل فريق يرقب الفريق الآخر ويرصد أعماله ويحصى عليه حركاته وسكناته مخافة أن يسبقه إلى القوة والعزة والغلبة والارتقاء فى معارج المدنية، فكأن كل منهما يسعى ويجد ويبذل مبلغ طاقته فى استجماع وسائل الرقى والتفوق على نده ومناظره، ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التى نراها ونعجب بها(١٠٩).

(النص السادس)

باب الاجتهاد مفتوح

... يا سبحان الله. إن القاضى عياض قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله، وتناوله فهمه، وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه، وأصح من قول القاضى عياض، أو غيره من الأئمة؟

وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس (هم انفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم) قد أطلقوا لعقولهم سراحه فاستنبطوا، وقالوا، وأدلوا دلوهم فى الدلاء فى ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان.

ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد؟ أو أى إمام قال لا ينبغى لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه؟ ولا ينافى جوهر النص.

إن الله بعث محمدا رسولا بلسان قومه "العربى" ليفهمهم ما يريد افهامهم، وليفهموا منه ما يقوله لهم (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)، (انا أنزلنا قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)، (إنا جعلناه قرآنا عربيا لقوم يعقلون).

والقرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكى يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه، والمراد منها. فمن كان عالما باللسان العربى، وعاقلا غير مجنون، وعارفا بسيرة السلف، وما كان من طرق الاجماع، وما كان من الأحكام مطبقا على النص مباشرة، أو على وجه القياس، وصحيح الحديث،

جاز له النظر فى أحكام القرآن، وتمعنها، والتدقيق فيها، واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس.

لا أرتاب بأنه لو فسح فى أجل أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد ابن حنبل، وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهما وتدقيقا.

نعم، أولئك الفحول من الأئمة، ورجال الأمة، اجتهدوا وأحسنوا (جزاهم الله عن الأمة خيرا)، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن، أو تمكنوا من تدوينها فى كتبهم. والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر، وتحقيقهم واجتهادهم، إنْ هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم، والحديث الصحيح من السنن، والتوضيح، إلا كقطرة من بحر، أو ثانية من دهر (والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده) وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون.(١١٠)

(النص السابع)

الإسلام والعلم فاعتبروا يا أولي الأبصار

إن رينان[111] الفيلسوف قد ألقى فى باريس، كرسى الحرية، خطابا جعل موضوعه الإسلام والعلم، وأظهر فيه أفكاره التى ذهبت به إليها الشواهد التاريخية. وما حاد فى خطابه عن سنة الأدب، وما تجاوز حدود الكمال الذى يقضى بها وجوب احترام الأمم فيما تنتحله دينا.

ومع ذلك فقد امتعض كثير من عظماء الأمة الفرنسوية وتجهموا من مقاله، وحسبوه خروجا عن النصفة، ومروقا عن محيط العدل فى الحكم، وتعدياً على حقوق من يجب رعايته عليهم من المسلمين عموما، وسكان الجزائر وتونس خصوصا، حتى قام من هذه الأمة الشريفة من له الكلمة العالية فى الحكومة، وكتب مقالة تذمّر فيها من خطاب رينان، وبيَّن هفواته، وأقام الأدلة على سقطاته، وزاد عن الديانة الإسلامية، ودافع عن المسلمين، وأبان ما كانوا عليه من الدرجة الرفيعة فى الآداب والفلسفة. وما دعاه إلى مقالته هذه إلا فضيلة مراعاة الأمم فى أديانها، وحسن السياسة. وما يقدر هذا الكمال أحد حق قدره إلا إذا نظر إلى الأمة الإنكليزية. وتتبع معاملاتها مع المسلمين فى الهند. إن الإنكليز تحكم خمسين مليونا من المسلمين. ولا ترى لهم على نفسها حقاً، ولا يختلج ببالها وجوب مراعاتهم، ولا احترام ديانتهم. إن قسس الأبروتسانت المغرورين يقومون فى شوارع البلاد الهندية على سوقهم، ويطعنون فى الديانة الإسلامية طعنا تقشعر منه الأبدان، ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان، ويختلقون أقوالا يستبشعها الأوباش، وينسبون إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فى رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تنبو عنه الطباع. وكل هذه بمرأى من الحكومة، ومسمع من

الأمة الإنكليزية. وما تسمع من أحد منها إنكاراً، ولا ترى في وجوهها من هذه التعديات اغبرارا.

وميزان الحق، والمسيح الدجال[112]، وغيرهما من الرسائل المحشوة بالسب والشتم والقذف في شارع الديانة الإسلامية تنبئك عن كيفية معاملة الإنكليز مع مسلمي الهند، ونهج مراعاتهم. وإذا قام أحد من علماء المسلمين لأن يعارض هؤلاء القسس بكتب رسالة[113]، أو إلقاء مقالة يُلقى عليه القبض بدعوى إثارة الفتنة، ويرسل بلا محاكمة إلى جزائر أندمان[114]. إن المولوى رحمة الله الهندى ما هرب إلى مكة المكرمة إلا بهذه التهمة التى تسببت عن المباحثات الواقعة بينه وبين القس فندرك الأبروتستانتى. وإن جواد الساباط ما فرَّ ليلا من الهند إلى جاوة إلا لتأليف البراهين الساباطية ردا عن دينه لأراجيف القسس الإنكليزية.

فانظر أيها البصير إلى التفاوت الكائن بين هاتين الأمتين، وأنصف.[115]

الهوامش والمراجع

١) هذا بالطبع موقف الاستشراق العلمانى المناهض للكهنوت، لكن يوجد موقف آخر اتخذه الاستشراق التبشيرى الذى قرن بين تقدم أوربا والدين المسيحى من ناحية، وبين تأخر الشرق والدين الإسلامى من ناحية أخرى.

انظر : مكسيم رودنسون ، **جاذبية الإسلام** ، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢، ص٥٧.

٢) المرجع السابق ، ص٥٦.

٣) أليكسى جورافسكى، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة د. خلف محمد الجراد، راجع المادة العلمية وقدم له : د. محمود حمدى زقزوق، الكويت، عالم المعرفة ٢١٥، ١٩٩٦م، ص١٠٤.

٤) قارن : د. حسن حنفى، **مقدمة فى علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١، ص٢٩ وما بعدها.

٥) مكسيم رودنسون، **جاذبية الإسلام**، ص٥٢.

٦) المرجع السابق ، ص٥٤.

٧) أليكسى جورافسكى، **الإسلام والمسيحية**، ص١٠٥.

٨) N. Daniel, **Islam : Europe and Empire**, Edinbourgh, 1966, PP. 467-8.

٩) عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع فى الفكر العربى المعاصر**، بيروت، دار المنتخب العربى، ١٩٩٢، ص٧٨ ـ ٧٩.

١٠) انظر : د. محسن جاسم الموسوى، **الاستشراق فى الفكر العربى**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص٥٣.

١١) عبد الرحمن الكواكبى، **الأعمال الكاملة**، تحقيق د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٧٥، ص٣٠٨ - ٣١١.

١٢) رينان، **مستقبل العلم**، ص٣١.

اقتبسه اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة**، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧، ص٣٦.

١٣) المرجع السابق، ص٣٧. اقتبسه د. عبد الرحمن بدوى، **موسوعة الفلسفة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، جـ ١ ، ص٥٥٠.

١٤) اقتبسه بدوى ، **موسوعة الفلسفة** ، جـ١ ، ص٥٤٩.

١٥) E. Renan, **Examen d'un conscience Philosophiqe,** In : Feuilles détachées.

اقتبسه جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة د. جورج طعمه، مراجعة برهان دجانى، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٦، جـ ٢، ص٢٩٩-٣٠٠.

١٦) اقتبسه اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة**، ص٣٧.

١٧) وهى: ١- الحواريون ١٨٦٦. ٢- الأناجيل والجيل الثانى للمسيحية ١٨٧٧. ٣- القديس بولس ١٨٦٩. ٤- السابق على المسيح ١٨٧٣. ٥- الكنيسة المسيحية ١٨٧٩. ٦- مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم ١٨٨١.

١٨) ليتره Littré فيلسوف فرنسى وضعى (١٨٠١ - ١٨٨١).

١٩) رينان، **ذكريات من الطفولة والشباب** ، باريس، كالمان ليفى، ص٢٨٢ - ٢٨٣. انظر : فيلسيان شالى، **موجز تاريخ الأديان**، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، ١٩٩١، ص٢٤١.

٢٠) رينان، **حياة يسوع**، ص٦ و٩. انظر : فيلسيان شالى، **موجز تاريخ الأديان**، الموضع نفسه.

٢١) المصدر السابق، ص١٥و١٦. انظر : فيلسيان شالى، المرجع سالف الذكر، الموضع نفسه.

٢٢) اعتبر شتراوس حياة عيسى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى؛ ولئن مال رينان فى أول الأمر إلى الاقتداء به، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم.

انظر : جان بوميه، **رينان وستراسبروج Renan et Strasbourg** باريس، ١٩٢٦، الفصل الخامس. واميل برهييه، **تاريخ الفلسفة : الفلسة الحديثة**، ص ٣٧. ود. حسن حنفى، **مقدمة فى علم الاستغراب**، ص٣٦١.

٢٣) رينان ، **دراسات فى التاريخ الدينى**، باريس ، كالمان - ليفى، الطبعة السابعة عام ١٩٨٥، ص٢٢٠ اقتبسه فيلسيان شالى، **موجز تاريخ الأديان**، ص٢٦٧.

٢٤) اقتبسه هشام جعيط، **أوروبا والإسلام** ، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٠، ص٥٣.

٢٥) جمال الدين الأفغانى، **الرد على الدهريين**، ترجمة محمد عبده بمساعدة أبى تراب، القاهرة، مكتبة السلام العالمية، ١٩٨٣، ص١٠٧.

٢٦) المرجع السابق ، ص٣١.

٢٧) المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢٨) المرجع السابق، ص ٣٧ ـ ٣٩.

٢٩) المرجع السابق، ص ٤١ ـ ٤٣.

٣٠) المرجع السابق ، ص ٤٥ ـ ٤٦.

٣١) المرجع السابق، ص٩٥.

٣٢) المرجع السابق، ص٩٦.

٣٣) المرجع السابق، ص٩٨ ـ ٩٩.

٣٤) المرجع السابق ، ص ١٠٢.

٣٥) جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، القاهرة، دار العرب، الطبعة الثالثة ١٩٩٣، ص٨.

٣٦) المرجع السابق، ص ١١ ـ ١٢.

٣٧) المرجع السابق ، ص١٢.

٣٨) محمد المخزومى، **خاطرات جمال الدين الأفغانى**، بيروت، المطبعة العلمية، ١٩٣١، ص٢٥٧، وفى هذا الكتاب سجل واضعه محمد المخزومى بعض ما سمعه من الأفغانى فى سنواته الأخيرة باستنبول، أو الآستانة عاصمة الخلافة العثمانية. ولكنه ضم إلى ذلك بعض مقالات الأفغانى فى "العروة الوثقى" فخلط بين المسموع والمنشور.

ومع هذا يعد الكتاب جزءاً مهماً من تراث الأفغاني؛ لأنه جمع آراء كثيرة متفرقة حول العديد من الأمور في ماضي الرجل وحاضره عند ذاك. انظر مقدمة سلسلة الأعمال المجهولة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق وتقديم د. علي شلش، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧، ص١١.

٣٩) محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ص٣٤١.

٤٠) علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ص٧٣.

٤١) هشام جعيط، **أوربا والإسلام**، ص٦١.

٤٢) Hourani, Abert, **Arabic Thought In Liberal Age,** Oxford Unirvristy Press, London, 1967, P. 120.

٤٣) لاحظ كيف يعطي رينان لنفسه الحق في الكشف عن النيات! وهو بهذا يعارض المنهج العلمي الدقيق.

٤٤) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، القاهرة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٦، جـ ٢ ص٤١.

٤٥) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام** ، ص٥٦.

٤٦) محمد روحي فيصل ، "إلى الأستاذ محمد كرد علي : أغراض المستشرقين"، **الرسالة**، العدد ١١١، السنة الثالثة، ١٩٣٥، ص١٣٣١ ـ ١٣٣٥.

٤٧) في هذا السياق تمت محاولات للرد على مقولة رينان القائلة بأن الثقافة اليهودية "انعكاس للثقافة الإسلامية ليس إلا" ويتجلى هذا في حالات مثل

موسى بن ميمون وتلميذه يوسف بن يهودا اللذين أكبرا ابن رشد، وموسى بن طبون ويوسف بن ماخى وكالونيم بن كالونيم وغيرهم من الذين ترجموا شروح ابن رشد فى العبرانية. أنظر :

Renan, Averroés et L'averroisme, PP. 193 f. Quoted in : Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, New York, Columbia University Press, 1970, P. 306.

Quoted in : David E. Cooper, World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996, P. 161.

ولا شك أن رينان فى هذه النقطة بالذات محق؛ لأن الفلاسفة اليهود ما هم إلا مرآة للفلسفة وعلم الكلام الذين ظهرا فى إطار الحضارة العربية الإسلامية. ولذلك فإن محاولات بعض المستشرقين اليهود من أجل الرد عليه غير ذات جدوى فيما يتعلق بهذه المسألة.

٤٨) انظر : د. محسن جاسم الموسوى، **الاستشراق فى الفكر العربى**، ص١٤٦.

٤٩) رينان، **الأعمال الكاملة** ، باريس، كالمان ـ ليفى ، ١٩٤٧، III ، ص ٨٥. اقتبسه : هشام جعيط، **أوربا والإسلام**، ص٥٣.

٥٠) أحمد أمين ، **زعماء الإصلاح** ، جـ ٢، ص٤٢.

٥١) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص٥٤.

٥٢) رواه البخارى : كتاب الاعتصام، باب ٢١،٢٢. ومسلم: كتاب الأقضية، حديث رقم ١٥. وأبو داود : كتاب الأقضية، باب ٢. والنسائى: كتاب الأحكام، باب ٢؛ وكتاب القضاة باب ٣. وابن ماجه: كتاب الأحكام،

بـــاب ٣ . وأحمـــد: جــــ ٤، ص ١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٥. انظـــر: الإمـــام الشـوكانى، القـول المفيـد فـى أدلـة الاجتهـاد والتقليـد، تحقيـق د. محمـد عثمان الخشت، القاهرة ، مكتبة القرآن، ١٩٨٨، ص٨٩.

٥٣) انظر : **جريدة السياسة**، ٢١ مارس ١٩٢٣، ص٢-٣.

٥٤) المرجع السابق، ٢٢ مارس ١٩٢٣، ص٢.

٥٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

٥٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

٥٧) انظر :

"Iranian Studies" Autumn, 1973, PP. 246 - 55.

٥٨) I bid., P. 247.

٥٩) Ibid., P. 254.

٦٠) انظر : مجلــة **المنــار**، ١٦ ابريـل ١٩٢٣، ص ٣٠٧. والأعـداد الثلاثـة اللاحقة. وجدير بالذكر أن مقالات رضا الأربع جاءت رداً على مقـالتى مصطفى عبد الرازق المشار إليه سالفاً.

٦١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، جـ ٢ ص٦٨.

٦٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

٦٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

٦٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

٦٥) عبـد الرحمـن الرافعـى، **جمـال الديـن الأفغـانى**، مصـر، دار المعـارف، ١٩٩١، ص١٢٨.

٦٦) د. محسن عبد الحميد، **جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه**، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥، ص٢٣.

٦٧) محمد طاهر الجبلاوى، **جمال الدين الأفغاني : حياته وآراؤه**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص ٥٩ وما بعدها.

٦٨) انظر :

Kedourie, Elie, Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activities in Modern Islam, London, Cass, 1966.

اقتبسه د. على شلش، **جمال الدين الأفغاني**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧، ص٨١.

٦٩) المرجع السابق، الموضع نفسه.

٧٠) لكن تعود نيكى كيدى لتقول "لست أحاول فيما أثرته هذا أن أقول إن الأفغانى لم يكن له دين فأغلب الظن بأنه كان من أنصار مذهب الربوبية المسلمين الذين يؤمنون بالله لا بالأديان ويؤيدون العقل لا الوحي، وكان يؤمن بخالق حرّك العالم وجعله يجرى على أساس القانون الطبيعى، وفى هذا يبدو محتذياً لكثير من الفلاسفة المسلمين الذين آمنوا بالقانون الطبيعى مثلما آمنوا بالله بصفته السبب الأول أو المحرك الذى لا يتحرك. ولعل الأفغانى آمن أيضاً بأن الإسلام الخالص يخلو من العناصر غير العقلية الموجودة فى المسيحية.. ولعله آمن أخيراً ـ كما قال ـ بأن المعنى الخفى فى القرآن لا حدود له. ومن ثمة فهو يحيط بكل مظاهر التقدم فى المعرفة البشرية"، المرجع السابق، ص٩٨.

٧١) المرجع السابق ، ص٩٦.

٧٢) من المعلوم أن سليم عنحورى ذكر رأيه فى الأفغانى فى كتابه "شرح ديوان سحر هاروت" الذى نشر فى دمشق سنة ١٨٧٩. ويُعتبر ما كتبه غير قائم على أساس من دليل أو واقع، ولا مستند له إلا الشائعات التى تداولها خصوم الأفغانى السياسيين. وعندما قرأ محمد عبده كتاب عنحورى التقى به وبيّن له أخطاءه بالدليل، فاقتنع وسارع بالكتابة لتصحيح رأيه السابق، وتراجع عنه تراجعاً كاملاً، واعترف بأن معلوماته سماعية، وأكد بأنه لم يعد لديه شك فى كمال اعتقاد الأفغانى.

انظر : محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، القاهرة، مطبعة المنار، ١٩٣٣، جـ١ ص ٥٠ ـ ٥١.

٧٣) وذلك فى كتابها : **جمال الدين أسد آبادى المعروف بالأفغانى**، رسالة دكتوراه بالفرنسية، مقدمة لجامعة باريس، ومطبوعة مع مقدمة للمستشرق مكسيم رودنسون، باريس، ١٩٦٩، ٣٨٥ صفحة.

٧٤) اقتبسه د. على شلش، **جمال الدين الأفغانى**، ص ١٢١.

٧٥) المرجع السابق، ص١٤٥.

٧٦) جمال الدين الأفغانى، **الأعمال الكاملة** ، نشر ودراسة د. محمد عمارة، القاهرة، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨، ص ٢٠٨، وأحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، جـ ٢ ص٤٤. وجدير بالذكر أن أحمد أمين يعد الأصل الذى أخذ منه د. محمد عمارة "رد الأفغانى على رينان" أخذاً حرفياً.

٧٧) المرجعان السابقان، الموضعان نفسهما.

٧٨) مثل نيكى كيدى N. Keddie فى كتابها :

An Islamic Response to Imperialism : Political and Religious Writings Of Sayyed Jamal ad-Din Al-afghani. U.S.A, University of California Press, 1968.

٧٩) انظر : **المنار** ، ١٦ أبريل ١٩٢٣، جـ ٤، ص٣٠٧.

٨٠) انظر علـى سبيل المثال لا الحصر: محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، القاهرة، دار الهلال، ١٩٨٣، ص١٧-١٨.

٨١) جمال الدين الأفغانى، **الأعمال الكاملة**، ص ٣٦٢.

٨٢) المرجع نفسه، ١٨٩.

٨٣) المرجع نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

٨٤) المرجع نفسه، ص٣٢٧.

٨٥) المرجع والصفحة نفسهما.

٨٦) المرجع نفسه، ص٣٦٢.

٨٧) لكن هذا الأمر تغير بعد ذلك فى وعى المفكر العربى؛ لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر : د. محمد عابد الجابرى، **الخطاب العربى المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨، ص٦٩ وما بعدها.

٨٨) جمال الدين الأفغانى، **الأعمال الكاملة**، ص٢٠٨.

٨٩) المرجع والصفحة نفسهما.

٩٠) المرجع نفسه ، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٩١) المرجع نفسه، ص٢٠٩. وأحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، جـ ٢، ص٤٥ ـ ٤٦.

٩٢) جمال الدين الأفغانى، **الأعمال الكاملة**، ص ٢٠٩. وأحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، جـ ٢، ص٤٦.

٩٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، جـ ٢، ص٤٧.

٩٤) المرجع والصفحة نفسهما.

٩٥) المرجع نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٩٦) المرجع نفسه ص ٤٨. ويلاحظ هنا أن رينان لم يكن دقيقاً عندما نسب للأفغانى القول بأن الإسلام خنق الحركة العلمية فى النصف الثانى من تاريخه؛ لأن الأفغانى قال إن الذى فعل ذلك هم الحكماء والفقهاء وليس الإسلام.

٩٧) المرجع والصفحة نفسهما.

٩٨) بتاريخ ٣ مايو ١٨٨٣.

٩٩) جمال الدين الأفغانى، **سلسلة الأعمال المجهولة**، تحقيق وتقديم د. على شلش، ص١١٥.

١٠٠) المرجع والصفحة نفسهما.

١٠١) المرجع نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

١٠٢) هو رحمة الله خليل الرحمن الهندى الحنفى، باحث، وعالم بالدين والمناظرة، جاور بمكة وتوفى بها (١٣٠٦هـ = ١٨٨٨م). من كتبه "التنبيهات فى إثبات الاحتياج إلى البعثة والحشر والميقات"، و "إظهار الحق" جزءآن فى مجلد. قال الزركلى: "هو من أفضل الكتب فى موضوعه"، ويدور حول مقارنة الأديان لاسيما اليهودية والمسيحية والإسلام.

انظر : خير الدين الزركلى، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، جـ٣، ص٨١.

١٠٣) جمال الدين الأفغانى، **سلسلة الأعمال المجهولة**، ص ١١٦.

١٠٤) نشر هذا الرد لأول مرة في صحيفة المناظرات الفرنسية Journal des Débats بتاريخ ١٨ مايو ١٨٨٣. ونشره أحمد أمين مترجما في كتابه : **زعماء الإصلاح فى العصر الحديث**، جـ٢ ص ٤٤ – ٤٦. ثم نشره د. محمد عمارة نقلاً عن أحمد أمين فى : **الأعمال الكاملة للأفغانى** ، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠.

١٠٥) الأفغانى، **الأعمال الكاملة**، ص ٢١٢ ـ ٢١٨. وهى منقولة عن كتاب "**خاطرات جمال الدين الأفغانى**" لمحمد المخزومى الذى سجل فيه بعض ما سمعه من الأفغانى فى سنواته الأخيرة باستنبول أو الآستانة عاصمة الخلافة العثمانية، ولكنه ضم إلى ذلك بعض مقالات الأفغانى فى "**العروة الوثقى**" فخلط بين المسموع والمنشور، وقد نشر هذا الكتاب فى بيروت سنة ١٩٣١.

١٠٦) العنوان من وضعنا.

١٠٧) ورد ضمن "**السياسة والعلوم فى القرآن**" فى الأعمال الكاملة، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠، وهى مأخوذة عن كتاب "خاطرات جمال الدين الأفغانى لمحمد المخزومى السابق الإشارة إليه.

١٠٨) أورد هذا الحديث عن الافغانى عبد القادر المغربى فى كتابه "**جمال الدين الأفغانى : ذكريات وأحاديث**" سلسلة أقرأ، مصر، دار المعارف،

١٤٨. ثم أورده محمد أبو رية فى كتابه "**صيحة جمال الدين الأفغـانى**". انظر : الأعمال الكاملة ٣٢٦-٣٢٧.

(١٠٩) الأفغـانى، الأعمـال الكاملـة، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨. وقد نقلهـا د. محمـد عمارة عن كتاب "**خاطرات جمال الدين الأفغانى**" لمحمد المخزومى.

١١٠) الأفغـانى، **الأعمـال الكاملـة**، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠. وقد نقلهـا د. محمـد عمارة عن "خاطرات جمال الدين الأفغاني" لمحمد المخزومى.

١١١) فى الأصل : رنان.

١١٢) ميزان الحق والمسيح الدجال عنوانا كتابين فى التبشير المسيحى فـى الهند فى ذلك الوقت.

١١٣) يقصد : بكتابة.

١١٤) كانت هذه الجزر النائية فى المحيط الهـادى مكانـا ينفـى إليه الأحـرار الهنود وزعماء المسلمين.

١١٥) ظهرت هذه المقالـة بجريدة "البصـير" فـى ٣ مـايو ١٨٨٣. وكـانت "البصـير" قد نشـرت رداً علـى رينـان بقلـم "أحـد أفـاضل الفرنسـيين الجزائريين'، لم تذكر اسمه، ويبدو أن هـذا الـرد أثـار الافغـانى فكتب مقالتـه هـذه. وقد أعـاد نشـرها د. علـى شـلش فـى : سلسـلة الأعمـال المجهولة لجمال الدين الأفغانى، ص١١٥ ـ ١١٦.

الفهرست

هذا الكتاب

هل الإسلام يعارض العلم والفلسفة ؟

يقدم هذا الكتاب أكبر إجابتين علـى هذا السؤال عرفهما الفكر العربى الحديث والاستشراق الفرنسى. ويلقى أضواء جديدة علـى مناظرة الأفغانى ورينان التى قامت حول علاقة الإسلام بالعلم والفلسفة ؛ حيث قام الدكتور محمد عثمان الخشت بتحليل واسع وعميق لها عبر نقلها إلى دائرة أوسع من تلك الدائرة التى كانت محصورة فيها من قبل.

وفى هذا السياق قام المؤلف بمنهجه العلمى الصارم بتحليل إجابات الأفغانى ورينان على أسئلة أخرى مهمة.

ومن أكبر إسهامات هذا الكتاب : كشفه عن طبيعة التفكير الغربى إزاء الإسلام ، والآليات والقواعد التى تحكمه، وجوانب الخلل المنهجى التى تسيطر على رؤيته للإسلام. لكنه فى الوقت نفسه لم يقع فى تشكيك مفرط إزاء الغرب.

عبده غريب